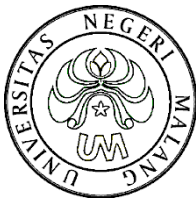
SYARIAT ISLAM
DARI KONSEPSI HINGGA PROBLEMATIKA LEGISLASI DAN FORMALISASI

YUSUF HANAFI

SYARIAT ISLAM:

Dari Konsepsi Hingga Problematika Legislasi dan Formalisasi

SYARIAT ISLAM:
Dari Konsepsi Hingga Problematika Legislasi dan Formalisasi

Yusuf Hanafi

Universitas Negeri Malang (UM PRESS)
Anggota IKAPI No. 059/JTI/89
Jl. Semarang 5 (Jl. Gombong 1) Malang, Kode pos 65145.
Kotak Pos 13, MLG/IKIP. Telp. (0341) 562391, 551312
psw. 453.

Hanafi, Y.
SYARIAT ISLAM: Dari Konsepsi Hingga Problematika Legislasi dan Formalisasi
Cet. I—Malang: Universitas Negeri Malang, 2016

xviii, 147 hlm; 21 cm
ISBN: 978.979.495.915.2

SYARIAT ISLAM: Dari Konsepsi Hingga Problematika Legislasi dan Formalisasi

Yusuf Hanafi

- **UNIVERSITAS NEGERI MALANG (UM PRESS)**
Anggota IKAPI No. 059/JTI/89
Jl. Semarang 5 (Jl. Gombong 1) Malang, Kode pos 65145
Kotak Pos 13, MLG/IKIP. Telp. (0341) 562391, 551312 psw. 453.

Cetakan I : 2016

SEKAPUR SIRIH

Perdebatan perihal syariat Islam bukan wacana baru, akan tetapi merupakan "beban sejarah" yang sampai detik ini belum tuntas. Selain itu, tertangkap fenomena kecanggungan umat Islam dalam memecahkan persoalan-persoalan pokok yang terkait dengan syariat, seperti: bagaimana syariat Islam mesti dipahami dan dipraktikkan; bagaimana mencari kaitan yang pas antara Islam dan politik; bagaimana memosisikan syariat dalam konteks negara modern demokratis.

Dialektika wacana antara Muhammad Sa'id al-Asymawi dan Muhammad 'Imarah seputar konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan—yang diangkat sebagai fokus kajian buku ini—merupakan upaya untuk memaparkan varian-varian teori politik yang berkembang di kalangan intelektual Muslim, dengan harapan nantinya dapat dijadikan sebagai landasan penting bagi pengembangan sintesis yang konstruktif antara agama dan negara (*din wa daulah*).

Al-Asymawi, mantan hakim agung (*kounselor*/*musytashar*) Mesir, termasuk dalam tipologi pemikir substantif-liberal. Sejak peluncuran bukunya, *Ushul al-Syari'ah* pada Mei 1979, dia sering dipandang sebagai salah seorang pengkritik utama gagasan formalisasi dan legislasi fikih Islam di Mesir, yang disebutnya sebagai "Islam politik" atau *al-Islam al-Siyasi*—seperti judul salah satu karyanya.

Serangan al-Asymawi terhadap Islam politik melalui dekonstruksi epistemologis dalam sejumlah bukunya lantas memancing kontroversi dan polemik panas, tidak hanya di kalangan tradisionalis (*al-muhafizhin*), melainkan juga dari lapisan intelektual Muslim. Satu di antara mereka adalah Muhammad Imarah—tokoh pemikir Islamis yang responsif terhadap *trend* pemikiran yang dia pandang menyimpang dari rambu-rambu keislaman. *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* merupakan karya akademis Imarah yang secara khusus disusun untuk merespon corak pemikiran sekular al-Asymawi.

Dalam pandangan al-Asymawi, syariat adalah metode atau jalan Allah SWT yang terdiri dari nilai dan prinsip yang, berbeda dengan fikih sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat. Ia berkeyakinan bahwa sistem dan struktur pemerintahan Islam tidak terumuskan secara rinci dan jelas dalam teks-teks agama, selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktik politik di atas nilai-nilai universal, seperti: keadilan, persamaan, kasih sayang, dan humanisme.

Walaupun Imarah sepakat, konsep negara dan pemerintahan merupakan bagian dari ijtihad kaum muslimin, tetapi dia menepis anggapan al-Asymawi bahwa syariat hanya sekedar sistem nilai dan prinsip moral tanpa memiliki muatan hukum (*qanun*). *Qanun,* bagi Imarah, merupakan bagian integral dari syariat. Spesifikasi pemerintahan Islam itu terletak pada rujukan (*marja'iyah*) dari nilai dan etik yang menjadi landasannya.

Dialektika al-Asymawi dan Imarah Seputar Syariat Islam

Al-Asymawi membatasi pengertian syariat pada arti *lughawi-mu'jami* dan menolak arti *istilahi*-nya. Bagi al-Asymawi, pembatasan pengertian syariat pada makna *lughawi-mu'jami* dan menjauhkannya dari makna *istilahi*-nya itu amat krusial. Sebab, syariat nantinya akan dipahami sebagai *thariq* (jalan), *manhaj* (metode), *qiyam* (nilai), dan *mabadi'* (norma) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Syariat akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika syariat dipahami dalam bingkai makna *istilahi*-nya, yakni seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca: fikih), maka akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. Syariat akan menjadi rigid, kaku, stagnan, dan sulit berdialektika dengan transformasi sosial dan dinamika internal masyarakat. Tentunya, hal itu tidak lepas dari karakter dasar hukum-hukum yudisial yang bersifat lokal dan temporal yang harus selalu ditelaah melalui pendekatan historis dan konteks.

Adapun Imarah berpandangan bahwa sarjana Muslim, sedari dulu, telah membedakan secara tegas antara "ketetapan Ilahi" (syariat) dan "produk ijtihad manusia" (fikih). Tetapi Imarah menggarisbawahi, pembedaan (*tamyiz*) di sini tidak boleh dimaknai sebagai pemisahan (*fashl*). Sebab, syariat merupakan sumber (*mashdar*) dan tolok ukur (*mi'yar*) bagi validitas ijtihad manusia. Atau dengan ungkapan lain, fikih adalah anak kandung dan salah satu cabang

syariat—di antara keduanya terdapat perbedaan sekaligus keterkaitan, yakni korelasi antara pokok (*ashl*) dan cabang (*far'u*).

Adapun perihal seruan pemberlakuan syariat Islam, yang dituding al-Asymawi sebagai ajakan untuk melegislasi fikih Islam, Imarah menjelaskan bahwa hal itu harus dipahami sebagai upaya pengundangan ketentuan Ilahi yang tertuang dalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai ajaran Islam yang universal—seperti yang telah diformulasikan oleh para pakar ilmu *ushul* dalam bingkai tujuan-tujuan umum syariat (*maqashid kulliyah li al-shari'ah*)—tanpa adanya keinginan untuk mengacu secara rigid, kolot, dan literal kepada produk ijtihad masa lampau.

Juga, agenda formalisasi syariat Islam akan direalisasikan dalam paradigma telaah kritis terhadap khazanah fikih klasik, disertai dengan kepekaan untuk melakukan ijtihad baru yang mengacu kepada transformasi sosial mutakhir.

Nilai Penting Buku ini

Buku ini bermaksud menumbuhsuburkan dialektika wacana yang sehat dan kondusif dalam atmosfer keilmuan umat Islam sehingga pada gilirannya nanti dapat memperkaya varian-varian pemikiran yang telah berkembang sebelumnya. Dialog keilmuan antara al-Asymawi dan Imarah seputar diskursus syariat, penulis yakini dapat dijadikan model dan contoh.

Penulis juga berharap, visi pemikiran politik Islam al-Asymawi dan Imarah yang disuguhkan dalam buku ini dapat dijadikan sebagai pemikiran politik alternatif—di tengah kecanggungan umat Islam dalam memecahkan problem relasi agama dan negara.

Pengembangan sintesis yang konstruktif dalam pencarian kaitan yang pas antara Islam dan politik harus terus dilakukan secara berkesinambungan. Harapan penulis, buku yang mengangkat pemikiran politik al-Asymawi dan Imarah ini dapat dijadikan sebagai salah satu pijakan dan landasan.

Malang, 10 November 2016

Yusuf Hanafi

GLOSARIUM

'Almaniyyah: paham sekular yang mengajarkan pemisahan antara agama dan negara. Masing-masing diberi ruang aktualisasi terbatas (*public sphere*). Agama dibatasi pada ruang privat, adapun negara hanya mengurusi wilayah publik.

Ahwal Syakhshiyah (Inggris: *family law*): keseluruhan hukum yang menyangkut masalah keluarga dan peradilan, seperti: hukum perkawinan, waris, wasiat, dan peradilan agama.

al-Islam al-Siyasi: paham dan gerakan Islam Politik yang berobsesi untuk melakukan formalisasi syariat ke dalam bangunan kehidupan berbangsa dan bernegara.

al-Islam al-Tarikhi: pandangan yang meyakini bahwa eksistensi Islam sebagai agama tidak bisa dilepaskan dari konteks historisnya. Pada gilirannya, pandangan ini sangat menekankan pentingnya memahami ajaran Islam tidak sebatas diktum literalnya, tetapi juga dalam lokus kesejarahannya.

al-Sawad al-A'zham: kelompok mayoritas yang didengung-dengungkan dalam kajian Teologi Islam sebagai aliran keagamaan yang selamat (*firqah najiyah*).

al-Tsawabit: prinsip-prnsip ajaran agama yang baku, final, dan bernilai kebenaran mutlak.

al-Mutaghayyirat: produk-produk ijtihad keagamaan yang bersifat spekulatif dan dinamis, karena terus berdialektika dengan perubahan ruang dan waktu.

Daulah Kahnutiyah (sinonim: *hukumah Islamiyyah*): negara teokrasi yang menjadikan agama tertentu sebagai falsafah bangsa.

Istinbath: proses eksplorasi hukum *syara'* yang bersifat teknis-operasional, berdasarkan *nash-nash* agama.

Khilafah: konsep pemerintahan teokratik yang mengikat rakyatnya atas dasar kesamaan iman (baca: agama Islam). Sistem ini merupakan anti tesa dari konsep negara bangsa (*nation state*).

Mahdhah: ibadah murni yang berorientasi secara vertikal kepada Allah SWT (baca: *hablun min Allah*).

Maqasid Ammah li al-Syari'ah: tujuan-tujuan pokok syariat Islam yang meliputi 5 (lima) domain: *hifdz al-din, hifdz al-nafs, hifdz al-nasl, hifdz al-'aql,* dan *hifdz mal*.

Shahwah Islamiyah: istilah yang diperkenalkan oleh Yusuf al-Qardhawi dari Mesir, untuk menggantikan istilah fundamentalisme Islam yang menurutnya tidak tepat.

Tajdid: gerakan pembaruan paham dan praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari tuntunan *syara'*.

Taqlid: model keberagamaan yang mengedepankan fanatisme pada tokoh dan pemikiran-pemikirannya, tanpa mempedulikan landasan yang menjadi pijakannya.

Tasyri': pengundangan hukum *syara'* melalui teks-teks agama, baik al-Qur'an maupun hadis.

Tathbiq wa Taqnin: penerapan dan pengundangan hukum *syara'* secara formal melalui institusi negara.

Turats: khazanah klasik yang diwariskan oleh generasi awal Islam, baik yang berwujud material maupun non material.

DAFTAR ISI

halaman

TK-SD-SMP Islam Sabilillah Malang
SMA Islam Sabilillah Malang Boarding School

SEGENAP CIVITAS AKADEMIKA
SEKOLAH ISLAM SABILILLAH MALANG

mengucapkan

Selamat & Sukses

Atas Pengukuhan

Prof. Dr. Yusuf Hanafi, M. Fil.I

Orang Tua/Wali Siswa dari Ananda
Sidi Ahmad Mustaqbal Bahir (Kelas 1A) & Aisyah Khumaira Siddiqa (Kelas 4D)

SD Islam Sabilillah Malang

sebagai

Guru Besar
Universitas Negeri Malang

Bidang Ilmu Agama Islam

www.sekolahsabilillah.sch.id | Sekolah Sabilillah @sabilillah_sch sekolah_sabilillah Sekolah Sabilillah

BAB I ~ PROLOG
SYARIAT ISLAM, DISKURSUS YANG TIDAK BERUJUNG

A. Relasi Agama dan Negara

Islam, sebagai agama dan negara (*al-Islam din wa daulah*), merupakan salah satu topik kontroversial dan memiliki beragam dimensi. Perdebatan seputar hubungan antara agama dan negara terjadi dalam suasana kebatinan ketika dunia Islam telah terjelma ke dalam negara-bangsa (*nation state*) dan hubungan antara ajaran, hukum, dan kepemimpinan agama di satu pihak, dan negara modern di pihak lain memiliki beragam variasi.

Di beberapa negara Muslim, seperti: Arab Saudi, Maroko, dan Iran pasca revolusi tahun 1979, negara menyekutukan diri dengan agama dan mengklaim kebijakan dan langkahnya itu didasarkan atas hukum dan prinsip agama. Negara lain, seperti: Mesir, Pakistan, dan Libya, menggunakan Islam sebagai sarana untuk mendapatkan legitimasi atas kebijakan dan eksistensi negara. Sedangkan Turki dan Indonesia menampilkan corak sistem pemerintahan yang relatif berbeda. Turki telah secara sekuler mengacukan sistem pemerintahannya pada sistem demokrasi Barat. Adapun Indonesia jelas-jelas tidak menjadikan Islam sebagai ideologi negara (Azra, *et. al.*, 2002: 60-61).

Dalam lokus kehidupan politik kenegaraan, tertangkap fenomena kecanggungan umat Islam dalam memecahkan persoalan-persoalan fundamental,

seperti: (1) bagaimana mencari kaitan yang pas antara Islam dan politik; (2) bagaimana memosisikan syariat Islam dalam konteks negara modern demokratis; (3) bagaimana syariat Islam mesti dipahami dan dipraktikkan. Kecanggungan-kecanggungan ini kemudian berimplikasi pada lahirnya berbagai jenis eksperimentasi politik. Secara kategorial, para pemikir Muslim terfragmentasi ke dalam tiga kelompok. Katagorisasi ini tidak dimaksudkan untuk membuat kotak-kotak yang ketat, tetapi hanya sekadar upaya untuk memahaminya dalam konteks sosiologi pemikiran masing-masing. Sebab, pemikiran seorang tokoh dalam arti tertentu kadang terasa *nyleneh,* tapi pada konteks yang lain pemikirannya serasa "lurus-lurus" saja (Wijaya, 2001: 38).

Kelompok pertama dengan gigih menginginkan diwujudkannya syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara, misalnya dalam bentuk perundang-undangan, peraturan pemerintah dan sebagainya. Masuk dalam kelompok ini adalah Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, Abu al-A'la al-Maududi, dan Rasyid al-Gannushi. Nama-nama yang masuk dalam kelompok ini meski memiliki visi pemikiran yang searah, namun tidak berarti identik dalam seluruh produk pemikiran partikularnya. Sebagai contoh, Abduh dan Ridha yang sama-sama mengusung frase "agama dan syariat" (*din wa syar'*), serta mengakui perlunya kepemimpinan dan kekuasaan politik, karena manusia memiliki kecenderungan negatif untuk mengabaikan ajaran agama apabila tidak ditopang dengan otoritas dan kepemimpinan, menekankan pentingnya legislasi (pembuatan hukum) oleh manusia,

dan perlunya pengembangan mekanisme yang menopangnya. Hasan al-Banna, meski juga menekankan keharusan membentuk pemerintahan Islam, namun ia tidak menekankan dinamisme hukum dan tugas legislasi dalam pemerintahan dan negara Islam, karena syariat dipandangnya sebagai sistem hukum yang sudah lengkap dan terperinci. Lain halnya dengan Rasyid al-Gannushi yang berpandangan bahwa pembentukan negara Islam merupakan tujuan jangka panjang. Sebelum tujuan jangka panjang tercapai, umat Islam dapat berpartisipasi dalam suatu pemerintahan bukan Islam dalam rangka membangun sistem pemerintahan pluralis yang memberikan kekuasaan pada partai mayoritas. Aliansi seperti ini perlu untuk meredam agresi penguasa dan menghindari kediktatoran. Dalam hal ini, partisipasi dalam aliansi politik adalah prasyarat yang termasuk katagori kewajiban keagamaan dalam rangka transisi menuju pemerintahan Islam yang demokratis (Azra, *et. al.,* 2002: 65).

Kelompok berikutnya memandang bahwa hubungan agama dengan masalah politik-kenegaraan adalah persoalan etika (moral). Islam tidak menginginkan pemisahan agama dari politik karena agama diperlukan untuk memperbaiki dan memperhalus politik, serta membimbing para pemimpin menuju kemaslahatan warga. Kelompok ini menganggap bahwa negara Madinah adalah model negara demokratis yang *genuine,* dan Nabi Muhammad adalah seorang demokrat yang sejati dan otentik. Tokoh-tokoh yang berhaluan seperti ini, antara lain: Ahmad Amin, Muhammad Husain Haikal, Fazlur

Rahman, Robert N. Bellah, Nurcholish Madjid, Amin Rais, dan Jalaluddin Rahmat (Ghazali, 2002: 175).

Kelompok ketiga menolak penerapan fikih dan pembentukan negara Islam. Bagi mereka, Islam adalah agama, bukan negara. Lebih lanjut, mereka menampik idealisasi politik Nabi di Madinah. Para pemikir yang berada dalam spektrum pemikiran ini antara lain: 'Ali 'Abd al-Raziq, Qamaruddin Khan, Muhammad Ahmad Khalafallah, Faraj Faudah, dan 'Abdurrahman Wahid. Qamaruddin Khan (cendekiawan Pakistan, lulusan Universitas Aligarh) berpandangan bahwa tidak ada teori tentang negara di dalam al-Qur'an. Nabi Muhammad SAW memang menegakkan "rezim politik", tetapi hal itu merupakan peristiwa insidental yang terkait dengan situasi kesejarahan, bukan tujuan asasi misi kerasulannya. Pendapat senada dilontarkan oleh Muhammad Ahmad Khalafallah yang berpendapat bahwa Islam adalah agama, bukan negara (*al-Islam din la daulah*). Maksudnya, asas pembentukan negara ialah keharusan yang bersumber dari kehidupan sosial yang pengelolaannya diserahkan oleh agama kepada masyarakat, bukan teks Ilahi yang diturunkan dalam al-Qur'an. Penolakan terhadap gagasan negara Islam, atau Islam sebagai agama dan negara juga diberikan Faraj Faudah, pengkritik pedas penerapan syariat di Mesir. Faudah menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Bahkan, dalam pandangannya, pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara (pemerintahan). Agama terhindar dari manipulasi politik, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme keagamaan (Khan, 1982: 75-76; Khalafallah, 1973).

B. Tarik-Ulur Legalisasi dan Formalisasi Syariat Islam

Timbulnya variasi pemikiran tersebut adalah tidak lepas dari watak Islam itu sendiri yang sangat elastis dan interpretatif. Harus diakui bahwa kaum muslimin tidak memiliki model "negara Islam" yang jelas dan konkret. Masalah inilah yang pada akhirnya menimbulkan penafsiran beragam, baik terhadap nas sendiri maupun praktik politiknya. Politik Islam tidak bisa dilepaskan dari fenomena sejarah yang multitafsir semacam ini. Pada satu sisi, hampir setiap Muslim percaya akan pentingnya penerapan prinsip-prinsip Islam dalam seluruh segmen kehidupan. Sementara pada saat yang sama, karena sifat ajaran Islam yang multitafsir itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai bagaimana Islam dan politik itu mesti dikaitkan secara tepat (Efendi, 1998: 11).

Lebih definitif lagi, keragaman teori politik Islam terjadi karena latar berikut. *Pertama,* belum ada kesepakatan tentang apa yang dimaksud dengan syariat Islam itu. Apakah terma syariat lebih merujuk kepada makna generiknya sebagai jalan hidup (*al-sabil, al-sirath*), sebagaimana dikonstatir al-Qur'an; atau menunjuk pada pranata legal-yudisial seperti yang ada dalam fikih. *Kedua,* negara Islam yang didirikan oleh Nabi di Madinah yang dipandang ideal ternyata tidak memberikan model yang terperinci, yang bisa dipakai (*ready for use*) dalam konteks kenegaraan sekarang. *Ketiga,* belum ada rumusan konseptual yang jelas tentang apa yang dimaksud dengan pemerintahan Islam (*hukumah Islamiyyah*) atau negara Islam (*daulah Islamiyyah*) itu (Ghazali, 2002: 176).

Konsepsi syariat yang selama ini dominan dalam wacana keilmuan Islam mendapatkan kritik yang tandas dari Muhammad Sa'id al-Asymawi. Sejak akhir 1970-an, ia sering dipandang sebagai salah seorang pengkritik utama gagasan penerapan fikih Islam di negeri Mesir, yang disebutnya sebagai "Islam Politik" atau *al-Islam al-Siyasi* seperti judul salah satu karyanya (Asymawi, 1996).

Dalam pandangan al-Asymawi, fikih adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan sunnah sepanjang sejarah Islam. Sedangkan syariat adalah metode atau jalan Allah SWT yang terdiri dari nilai dan prinsip yang, berbeda dengan fikih sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat. Syariat adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai dan memperbaharui hukum. Sebaliknya, hukum fikih tidak dapat memperbarui syariat. Berdasarkan pembedaan ini, al-Asymawi mengatakan pemerintahan sipil harus dijalankan berdasarkan syariat, bukan fikih.

Al-Asymawi mengaku bahwa dirinya sesungguhnya tidak ingin menghentikan atau memusuhi penerapan syariat. Ia ingin memelihara syariat dari kalangan yang menurutnya memanipulasi dan memperdagangkan syariat demi kepentingan politik jangka pendek. Menurut al-Asymawi, pengertian syariat di dalam al-Qur'an, dan di dalam bahasa Arab, adalah jalan (*thariq*, *sabil*) atau metode (*manhaj*). Dalam agama Islam, ada tiga jalan menuju Allah SWT, yaitu: ibadah, akhlak, dan hukum muamalah. Ia menganggap pemikiran Islam cenderung membatasi pengertian syariat pada hukum legal (*tasyri'*) yang

berhubungan dengan muamalah dan dijauhkan dari ibadah dan akhlak. Setelah pergeseran makna ini, fikih tidak hanya dimasukkan ke dalam syariat, melainkan juga identik dengannya. Fikih menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fikih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah SWT. Padahal, fikih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu, serta penuh dengan kontroversi dan khilafiyah. Masih menurut al-Asymawi, dengan pengertian syariat yang demikian, maka yang terjadi adalah pencampuran sesuatu yang Ilahiyah (berasal dari Tuhan) dengan yang bersifat profan (datang dari manusia), antara Islam (doktrin) dan sejarah (historisitas)-nya. Hal ini sekaligus berarti bahwa gagasan penerapan syariat Islam yang muncul di dunia Islam dalam kenyataannya berarti penerapan fikih (al-Asymawi, 1983).

Terkait dengan relasi Islam dan politik, al-Asymawi menyatakan bahwa Allah SWT menghendaki Islam sebagai agama (*din*), tetapi manusialah yang menghendaki Islam sebagai politik (*siyasah*). Ia dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada khittah awalnya, Islam adalah agama moral. Tugas pokok Muhammad sebagai Nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada umat manusia, bukan untuk tujuan-tujuan politik kekuasaan (al-Asymawi, 1983: 17).

Lebih lanjut, al-Asymawi menandaskan, persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu Muslim. Orang yang mengklaim adanya sistem politik Islam, menurutnya, adalah orang yang tidak mengetahui hakikat Islam dan tidak bisa membedakan

mana Islam substantif (*al-Islam al-ruhiy*) dan mana Islam historis (*al-Islam al-tarikhiy*). Karena sifat politik yang historis itulah, ia bukan Islam itu sendiri. Islam harus dipisahkan dengan politik, atau dengan kata lain, Islam tidak mengenal kesatuan doktrin *din* dan *daulah* (al-Asymawi, 1983: 244). Di sinilah kita temukan pandangan sekuler dari al-Ashmawi.

Serangan al-Ashmawi terhadap Islam politik yang dipaparkan secara tajam dan akurat dalam bukunya, *al-Islam al-Siyasi,* ketika diterbitkan untuk pertama kalinya di Mesir tahun 1987, sontak memancing “reaksi-reaksi keras” dan menyulut amarah kalangan konservatif-ortodoks, termasuk rektor Universitas al-Azhar, Kairo Mesir. Meski demikian, al-Ashmawi masih tergolong beruntung dibanding tokoh-tokoh kontroversial lain. Ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh seperti yang dialami oleh Faraj Faudah, atau diceraikan dari isterinya dengan tuduhan murtad dan diusir dari Mesir seperti diderita oleh Nashr Hamid Abu Zaid (Ghazali, 2002:180).

Respon Muhammad Imarah dalam bukunya, *Suquth al-Ghuluw al-‘Ilmaniy,* terhadap pemikiran al-Ashmawi yang dia anggap telah menyimpang dari rambu-rambu keislaman, merupakan salah satu tanggapan balik yang paling setanding bagi al-Ashmawi. Memang, buku Imarah itu, sebagaimana diakui sendiri olehnya, bukanlah *counter* pertama yang ditujukan kepada pemikiran sekular al-Ashmawi. Tercatat, ‘Abd al-Mun’im al-Nimr, salah seorang ulama al-Azhar yang terkemuka dan mantan Menteri Urusan Wakaf Mesir, sebagai tokoh pertama yang bereaksi keras terhadap al-Ashmawi (Imarah: 1995:5).

Muhammad Imarah, seorang tokoh moderat yang berada dalam deretan kubu pemikir Islamis (*Islamiyyun*), serta dikenal responsif terhadap *trend* pemikiran yang berkembang di lingkungannya, berpandangan bahwa agama dan negara merupakan dua kesenyawaan yang tidak bisa dipisahkan, sebagaimana juga antara kesakralan Islam dan kemanusiaan; dan antara ketetapan Ilahi dan perubahan-perubahan alam. Integritas korelasi antar keduanya merupakan ketetapan dan hukum Tuhan. Bahkan dalam lembaran sejarah peradaban manusia, hanya Islamlah satu-satunya agama yang menyatukan konsep agama dan negara (Imarah, 1991: 129).

Namun, di sinilah letak moderasi pemikiran Imarah, Islam tidak menjadikan negara menjadi dasar akidah (*ushul*) dan bukan pula termasuk rukun iman. Oleh karenanya, Islam tidak menganggap negara sebagai sesuatu yang tetap (*tsabit*) dari Allah. Hal ini menjadi kesepakatan ulama, karena akan berakibat pada pelaku-pelaku negara–seperti halnya terjadi dalam agama Kristen—yang dianggap suci. Keberadaan negara dalam Islam mempunyai tempat dan posisi tersendiri, berbeda dengan Kristen yang mendikotomikannya sama sekali. Negara merupakan wujud dari kemaslahatan umum yang harus direalisasikan, tetapi, sekali lagi, tidak termasuk dalam *tsawabit* dan rukun yang ditetapkan oleh Allah SWT. Adapun urgensi negara, dalam pandangan Imarah, adalah untuk mengatur masyarakat, memelihara kreativitas manusia, dan menggapai kemaslahatan serta menjauhi kemudaratan. Di sisi lain, negara juga merupakan sarana untuk menegakkan syariat Islam secara utuh (Taufik, 2000:214).

Dari paparan selintas di atas, kita dapat melihat dua sosok tokoh yang memiliki visi pemikiran yang nyaris berbeda sama. Al-Ashmawi menampilkan corak pemikiran yang liberal, sedangkan Imarah mengedepankan watak paradigma berfikir yang lebih moderat. Pemikiran sekular al-Ashmawi, yang kemudian mendapat reaksi keras dari Imarah melalui karyanya, *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmaniy* (terbit 1995), merupakan fenomena menarik yang layak untuk ditelaah secara khusus. Sebab, hal itu menunjukkan adanya dialektika wacana yang hidup dan sehat di kalangan para cendekiawan Muslim sehingga pada gilirannya nanti akan memperkaya khazanah pemikiran Islam, utamanya dalam topik konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan.

Itulah beberapa faktor yang menggugah penulis untuk mencoba menyandingkan secara komparatif pemikiran kedua tokoh yang relatif belum terlalu populer di atas dalam buku ini. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, seorang intelektual Muslim berpendidikan Barat dan mantan hakim ketua (*mustasyar*) pada Pengadilan Tinggi Banding (*High Court of Appeals*) dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (*High Court of State Security*), adalah tokoh yang mengintrodusir corak pemikiran substantif-liberal di Mesir (Ghazali, 2002:180). Pada mulanya, di tahun 1950-an, al-Ashmawi lebih banyak mencurahkan waktunya untuk menulis tentang Filsafat Eksistensialisme (*Fikr Wujudi*) yang menelorkan karya perdananya, *Risalah al-Wujud* (terbit tahun 1959). Namun, *concern* akademiknya mulai bergeser kepada isu-isu keislaman pada paruh kedua tahun 1970-an, seiring dengan semakin mengkristalnya tuntutan penerapan fikih Islam di

Mesir oleh kelompok-kelompok Islam garis kanan (Imarah, 1995:5).

Fenomena sosial-politik-keagamaan mutakhir di Mesir itulah yang kemudian menggugah hasrat al-Ashmawi untuk mengetengahkan pemikiran oposannya yang menentang arus melalui buku *Ushul al-Syari'ah* (terbit Mei 1979), dan selanjutnya disusul dengan serentetan artikelnya yang dipublikasikan secara estafet oleh Musa Sobari di Majalah bergengsi, *al-Akhbar* (antara Juli 1979 – Januari 1980). Inilah *starting point* pergulatan pemikiran liberal al-Ashmawi *versus* pemikiran konservatif-ortodoks, terutama yang datang dari tokoh-tokoh pemikir Universitas al-Azhar, yang masih berlangsung panas hingga sekarang ini (Imarah, 1996: 6-7).

Di antara butir-butir pemikiran kontroversialnya, penolakan al-Ashmawi terhadap restorasi institusi khilafah yang dituangkannya dalam buku *al-Khilafah al-Islamiyyah* (Kekhalifahan Islam). Menurutnya, ada tiga kelemahan mendasar di balik ide penegakan kembali lembaga khilafah. *Pertama,* pencampuradukan gagasan pemerintahan dengan sistem kekhilafahan. *Kedua*, penyamaan pemerintahan keagamaan (*al-hukumah al-diniyyah*) dengan pemerintahan sipil (*al-hukumah al-madaniyyah*). Dan *ketiga,* perancuan Islam sebagai ajaran, dengan Islam sebagai sejarah.

Pemikiran anomali al-Ashmawi berikutnya dialamatkan kepada "Islam politik" yang sekaligus ia jadikan sebagai judul bukunya yang membahas isu tersebut, *al-Islam al-Siyasy* (terbit tahun 1987). Di dalamnya, al-Ashmawi menyerang secara jelas dan

akurat berbagai konsep-konsep keagamaan mulai dari konsep kedaulatan Tuhan, pemerintahan Islam, jihad, sampai dualisme *din* dan *daulah*. Berbagai tema itu, ia kupas dengan penafsiran yang sangat tajam dan kontekstual (Ghazali, 2002:180). Karena itu, tidak heran jika tokoh sekaliber Muhammad Imarah sampai merasa perlu untuk meng-*counter*-nya dalam sebuah buku khusus berjudul *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmany* (Keruntuhan Arogansi Sekularisme). Pertarungan wacana politik di antara kedua tokoh tersebut melalui karyanya masing-masing itulah yang akan diangkat dalam buku ini, tentunya dengan ditopang oleh sumber-sumber data lain baik primer maupun sekunder.

Selain beberapa buku yang telah disebutkan di atas, al-Ashmawi masih memiliki sejumlah karya lain yang tidak kalah sensasional, antara lain: *Tarikh al-Wujudiyyah fi al-Fikr al-Basyari, Hashad al-'Aql, Dhamir al-'Ashr, Jauhar al-Islam*, *al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam*, *al-Syari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Mishri*, *Haqiqah al-Hijab wa Hujjiyyah al-Hadits,* dan *Ma'alim al-Islam*.

Keberanian al-Ashmawi mengintrodusir sikap dan pemikiran substantif-liberalnya di tengah menguatnya ancaman teror kelompok-kelompok Islam radikal-ekstrim, seperti *Jihad Islam* (yang membunuh Faraj Faudah, seorang pemikir sekular Mesir pada tahun 1992), mendorong Charles Kurzman untuk memasukkan nama al-Ashmawi dalam deretan tokoh pemikir Islam liberal dunia, seperti yang terekam dalam bukunya yang sangat kesohor itu, *Liberal Islam: a Source Book*. Liberalisme pemikiran al-Ashmawi ini, menurut Azyumardi Azra dalam artikelnya, *al-*

Ashmawy and Substantive Islam: Indonesian Path to Democracy (1999), hanya bisa disandingkan dengan substantivisme pemikiran Abdurrahman Wahid di Indonesia.

Komentar dengan nada apresiatif diberikan oleh David Sagiv kepada buku al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi*. David menilai bahwa buku anyaman pemikiran politik al-Ashmawi ini bagaimanapun telah ikut menenangkan hati kelompok-kelompok liberal dan juga kelompok-kelompok oposisi yang tidak simpatik pada para pejabat tinggi pemerintahan Mesir. Di Indonesia, buku *al-Islam al-Siyasi* juga mendapatkan respon yang cukup memadai. Terbukti, resensi buku al-Ashmawi tersebut, yang ditulis oleh Abd Moqsith Ghazali dan Musoffa Basyir Rasyad, dipublikasikan dalam rubrik *book review,* Jurnal *Tashwirul Afkar* pada edisi no. 12 tahun 2002. Ini sekaligus menunjukkan bahwa isi buku tersebut bisa dipertimbangkan sebagai bahan pengayaan diskursus pemikiran politik Islam khas Indonesia.

Beralih kepada Muhammad Imarah, ia adalah seorang tokoh pemikir yang sangat produktif. Jumlah buku yang dikarangnya sendiri sebanyak sembilan puluh empat judul, lima di antaranya dikerjakan bersama. Karya perdananya, *al-Qaumiyyah al-'Arabiyyah,* yang diterbitkan tahun 1958, berhasil dua kali naik cetak. Adapun disertasi doktoralnya, *al-Islam wa Falsafah al-Hukm* (1975) telah dicetak berulang-kali hingga saat ini. Sedangkan karya-karyanya yang lain, sebagian darinya telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa, antara lain: *Nadhrah Jadidah ila al-Turats, Ma'alim al-Manhaj al-Islamiy, al-Shahwah al-Islamiyyah wa al-Tahaddi al-Hadhari, al-'Arab wa al-*

Tahaddi, Suquth al-Ghuluw al-'Ilmaniy, al-Imam Muhammad 'Abduh: Mujaddid al-Dunya bi Tajdid al-Din, Qasim Amin: Tahrir al-Mar'ah wa al-Tamaddun al-Islamiy, Jamal al-Din al-Afghani: Muqidh al-Syarq wa Failasuf al-Islam, al-Islam wa Dharurat al-Taghyir (Taufik, 2000:197).

Tercatat, setidaknya ada dua karya Imarah yang telah dialihbahasakan ke dalam edisi Indonesia, antara lain: *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan* (judul aslinya, *al-Islam wa al-Ta'addudiyyah: al-Ikhtilaf wa al-Tanawwu' fi Ithar al-Wihdah*) yang diterbitkan oleh Gema Insani Press, dan *Perang Terminologi: Islam Versus Barat* (Judul asli, *Ma'rakah al-Mustalahat Baina al-Gharb wa al-Islam*) yang dipublikasikan oleh Robbani Press. Menimbang minimnya karya Imarah yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, maka dapat ditarik benang merah bahwa produk-produk pemikiran Imarah, yang sesungguhnya sangat moderat dan cermat, masih belum dikenal secara luas oleh para peminat kajian keislaman di Indonesia. Memang, kesenjangan informasi yang terutama disebabkan oleh bahasa seringkali menjadi persoalan besar dalam setiap wacana. Dalam hal ini, menyerap informasi dari bahasa Arab kontemporer dengan modal penguasaan bahasa Arab klasik khas pesantren, masih menjadi persoalan di Indonesia, apalagi bagi mereka yang tidak memiliki modal bahasa Arab.

Berangkat dari keprihatinan di atas, buku ini, yang merupakan eksplorasi sekaligus komparasi pemikiran dua tokoh Timur Tengah kontemporer yang semua karyanya tertulis dalam bahasa Arab modern, setidaknya dapat membantu memecahkan kebuntuan

informasi di atas. Ditambah lagi, pemikiran al-Ashmawi dan Imarah dalam wacana politik Islam belum pernah diangkat sebelumnya, baik dalam tesis maupun disertasi.

C. Fokus Kajian Buku Ini

Dalam konteks ini, ada dua persoalan utama yang dikaji. *Pertama,* pandangan Muhammad Sa'id al-Ashmawi dan Muhammad Imarah perihal konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan. *Kedua,* letak persamaan dan perbedaan pandangan Muhammad Sa'id al-Asymawi dan Muhammad Imarah tentang konsepsi syariat dan imlikasi-praksisnya dalam politik-pemerintahan.

Secara lebih tegas, kajian yang penulis lakukan dalam buku ini adalah: (1) mengetahui substansi pemikiran liberal Muhammad Sa'id al-Ashmawi perihal konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan; (2) mengetahui *counter* wacana yang dilontarkan oleh Muhammad Imarah melalui karyanya, *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmaniy,* sebagai anti tesis atas visi pemikiran sekular Muhammad Sa'id al-Ashmawi.

Manfaat dari kajian ini dapat dijabarkan sebagai berikut. *Pertama,* pemaparan varian-varian pemikiran yang berkembang di kalangan para intelektual Muslim seputar konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan, dengan harapan dapat dijadikan sebagai landasan penting bagi pengembangan sintesis yang konstruktif antara Islam dan politik di masa mendatang. *Kedua,* memperkaya khazanah pemikiran politik Islam yang telah berkembang

sebelumnya dengan memperkenalkan visi pemikiran tokoh yang relatif belum terlalu populer, seperti: Muhammad Sa'id al-Ashmawi dan Muhammad Imarah, sehingga pada gilirannya nanti akan semakin menyemarakkan diskursus pemikiran politik Islam sekaligus mampu menyuguhkan pemikiran politik alternatif dalam menghadapi tantangan perkembangan dunia modern dewasa ini.

Kajian ini menggunakan model "penelitian historis-faktual mengenai tokoh". Model penelitian ini termasuk salah satu model penelitian filsafat yang lazim digunakan pada pengembangan ilmu filsafat, di samping beberapa model penelitian lainnya, seperti: penelitian historis-faktual mengenai naskah atau buku, penelitian historis-faktual mengenai teks naskah, penelitian mengenai suatu konsep sepanjang sejarah, penelitian komparatif, penelitian pandangan filosofis di lapangan, penelitian sistematis-reflektif, penelitian mengenai masalah aktual dan penelitian mengenai teori ilmiah (Bakker, *et. al.,* 1990: 61-120; Sudarto, 1997: 95-129).

Objek material penelitian ini adalah pikiran-pikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi dan Muhammad Imarah tentang konsepsi syariat dan implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan. Ide-ide keduanya itu akan digali dan dielaborasi dari beberapa buku utama mereka tentang politik Islam, yaitu: *Ushul al-Syari'ah, al-Khilafah al-Islamiyyah* dan *al-Islam al-Siyasy* (ketiganya karya al-Ashmawi), serta *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmaniy* (karya Imarah). Sedangkan obyek formal penelitian ini adalah dialektika wacana yang terjadi antara al-Ashmawi dan Imarah dalam merespon

trend pemikiran dan perkembangan sosial-politik-keagamaan mutakhir di Mesir kala itu.

Buku-buku al-Ashmawi, seperti diakuinya sendiri, ditulis untuk membendung arus tuntutan penerapan fikih Islam di Mesir yang didesakkan oleh kelompok-kelompok Islam garis kanan melalui para tokoh Islamis (*Islamiyun*)-nya. Sedangkan *counter* wacana yang dilontarkan Imarah dapat dipahami sebagai upayanya untuk memberantas visi pemikiran yang dianggapnya telah menyimpang dari rambu-rambu keislaman.

BAB II
SYARIAT, ANTARA PROBLEM PENERAPAN (*TATHBIQ*) DAN LEGISLASI (*TAQNIN*)

Akhir-akhir ini, ada kecenderungan dari sebagian umat Islam untuk menjadikan syariat Islam seolah-olah obat antibiotik yang dapat menyembuhkan semua penyakit di setiap tempat dan di segala zaman. Mereka berpandangan bahwa syariat Islam itu sempurna, dan karenanya mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat dari mulai ibadah, muamalah sampai sistem pemerintahan. Klaim kesempurnaan syariat Islam itu biasanya didasarkan pada tiga dalil. *Pertama*, Q.S. al-Maidah [5]: 3, "*Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridlai Islam itu menjadi agama bagimu.*" *Kedua,* Q.S. al-Nahl (16): 89, "*Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu.*" *Ketiga*, al-An'am (6): 38, "*Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab*" (Hosen dalam *Kompas,* 24/05/2001).

Mencuatnya kecenderungan di atas merupakan gejala yang menarik untuk di amati, bukan hanya dalam hal penerapan yang bersifat teknis, akan tetapi juga dalam mengungkap dimensi yang hilang dari wacana syariat Islam. Setidaknya, terdapat ruang yang lebar untuk "memahami" kembali syariat Islam yang selama ini hanya identik dengan istilah "penerapan dan legislasi" (*tathbiq wa taqnin*).

Diskursus seputar syariat Islam bukanlah hal yang sepele, dikarenakan beberapa alasan. *Pertama,* perdebatan perihal syariat Islam bukan wacana baru, akan tetapi merupakan “beban sejarah” yang sampai detik ini belum tuntas. *Kedua,* adanya pemahaman artifisial dan reduksionis, tatkala syariat Islam dipersempit pada lingkup ketentuan-ketentuan hukum yang kaku dan rigid sehingga yang mengemuka wajah terseram yang menampilkan *cover* terburuk dari syariat Islam. *Ketiga,* kecenderungan memahami syariat Islam sebagai solusi dan jalan hidup yang bersifat totalistik (*qath'iy*), tanpa mempertimbangkan aspek historisitas dan kontekstualitas, sehingga berakibat pada pendangkalan nilai-nilai universal syariat Islam yang sejatinya menghidangkan menu kearifan, keadaban, dan pandangan hidup yang dinamis.

Ketiga hal tersebut dapat dijadikan titik tolak untuk menyingkap tirai syariat Islam yang masih “misterius” dan tidak memiliki *performance* yang jelas. Di samping secara tegas masih terdapat kontradiksi antara nilai-nilai ideal agama yang mengajarkan keseimbangan, keadilan, kebenaran, dan kemanusiaan, dengan penerapan syariat dalam tataran praksis yang meniscayakan permusuhan dan pemutusan hubungan dengan non-Muslim, kekerasan, dan pemberlakuan hukum yang hegemonik bahkan tidak humanis.

Di sinilah, letak urgensi pembacaan ulang terhadap syariat untuk mencari corak dan warna alternatif darinya sehingga syariat Islam menjadi *rahmatan li al-‘alamin,* pengikat tali kasih antar penghuni alam semesta ini, penebaran kedamaian dan kebenaran. Dalam konteks ini, penulis mencoba untuk mengartikulasikan secara komparatif konsepsi

Muhammad Sa'id al-Asymawi dan Muhammad Imarah dalam melihat syariat Islam.

Selanjutnya, penulis akan memperluas wilayah pembahasan dengan menarik syariat ke ranah kehidupan publik. Sebab Jose Casanova (1994) menyebutkan beberapa hal mengapa agama senantiasa hadir ke wilayah publik. *Pertama,* doktrin agama mendorong orang untuk mengekspresikan keyakinannya ke publik. Sebab, doktrin agama itu tidak hanya berdimensi personal, tetapi juga sosial. *Kedua,* adanya revitalisasi dan reformasi tradisi lama yang masih hidup sehingga agama dapat hadir ke ruang publik. *Ketiga,* faktor-faktor global mendorong agama masuk ke ruang publik (Rumadi dalam *Kompas* (22/04/2002).

Dengan ungkapan lain, penulis akan meneliti problem ruang yang selalu muncul dalam relasi agama (syariat) dan negara (politik) di mana di antara keduanya seringkali terjadi "ketegangan." Dalam kaitan ini, ada sebuah pernyataan yang sering dikemukakan, agama adalah urusan privat, dan negara adalah urusan publik. Negara yang bergerak dalam wilayah publik tidak boleh memaksa dan mengintervensi privasi masyarakatnya, termasuk memaksa untuk taat atau tidak taat kepada agamanya.

Betapa pun sederhana, pernyataan di atas memang benar, meski masih membutuhkan penjelasan dan elaborasi agar tidak terjebak dalam simplifikasi. Selain terkendala problem ruang, gagasan penerapan syariat juga akan dihadapkan kepada sejumlah kemusykilan seperti persoalan transfer bahasa syariat (hukum Islam) ke dalam bahasa lokal, keragaman

mazhab, dan masih banyak lagi. Di sini, sekali lagi, penulis akan mengetengahkan secara komparatif paradigma al-Asymawi dan Imarah dalam melihat relasi agama-negara.

Namun sebelum mengeksplorasi lebih jauh konsepsi al-Asymawi dan Imarah tentang syariat dan problematika penerapannya dalam negara modern, penulis memandang perlu untuk terlebih dahulu memberikan pengantar definisi bagi kata akidah, syariat, dan fikih. Hal ini penting mengingat seringnya terjadi kerancuan pengertian dan tumpang-tindih pemahaman di antara ketiga terma tersebut.

Sebagai bukti, al-Asymawi menuding pengertian syariat yang dominan selama ini mengalami reduksi dan cenderung dibatasi pada hukum legal (fikih) yang berhubungan dengan muamalah dan dijauhkan dari ibadah dan akhlak. Padahal syariat sebagai jalan menuju Allah SWT meliputi 3 (tiga) aspek, yaitu: ibadah, akhlak, dan hukum muamalah (fikih) (al-Asymawi, 1983: 178; al-Asymawi, 1996: 50, 131, 178-179). Implikasinya, gagasan penerapan syariat yang muncul di dunia Islam dalam kenyataannya berarti penerapan fikih al-Asymawi, 1996: 102).

Sementara itu, Imarah berpandangan bahwa ulama klasik, sedari dulu, telah melakukan pembedaan antara syariat dan fikih. Syariat merupakan sumber (*mashdar*) dan tolok ukur (*mi'yar*) bagi validitas ijtihad manusia. Dengan kata lain, fikih adalah anak kandung dari syariat. Karenanya, seruan pemberlakuan syariat Islam harus dipahami sebagai upaya formalisasi ketentuan Ilahi yang tertuang dalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai ajaran Islam yang universal, tanpa

adanya keinginan untuk mengacu secara rigid, kolot, dan literal kepada produk-produk ijtihad masa lampau. Menurut Imarah, agenda pemberlakuan syariat Islam akan direalisasikan dalam paradigma telaah kritis terhadap khazanah fikih klasik, dengan disertai kepekaan untuk melakukan ijtihad baru yang mengacu kepada transformasi sosial mutakhir (Imarah, 1995: 201-203).

Tidak ketinggalan, penulis juga akan memberikan sekilas uraian tentang problem ruang dan kemusykilan adaptasi syariat Islam ke dalam bangunan negara modern yang selalu hadir menyertai diskursus relasi agama dan negara, yang acapkali tidak hanya menyebabkan hubungan keduanya tidak terlalu serasi, tetapi bahkan telah menyeretnya dalam ketegangan.

A. Definisi Terma Akidah, Syariat, dan Fikih: Sebuah Pengantar Analisis

Islam, sebagai suatu ajaran keagamaan yang di dalamnya banyak terkandung dimensi kemanusiaan, adalah pesan peradaban (*risalah hadhariyah*) terakhir yang dititipkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk diajarkan sekaligus dikejawantahkan oleh pemeluknya. Atau, meminjam istilah Imarah, Islam adalah agama yang bersumber dari Tuhan, namun berobjekkan manusia (*al-Islam Ilahiy al-mashdar insaniy al-maudu'*) (Imarah, 1984: 46).

Analisis pertama yang muncul adalah: apakah Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW itu merupakan perangkat ajaran dan perintah yang mesti kita patuhi, dalam pengertian bahwa Islam hanya

membatasi ajarannya pada persoalan ibadah *mahdhah* demi mempertebal iman dan keyakinan? Ataukah, Islam itu sesungguhnya lebih mengedepankan dimensi-dimensi sosialnya?

Para ulama, dari masa ke masa, berbeda pendapat dalam mendefinisikan makna akidah dan syariat. Sebagai catatan, Persinggungan antara terma akidah dan syariat dapat dilihat secara jelas dalam al-Qur'an. Akidah seringkali diekspresikan dengan kata *amanu,* dan syariat dengan kata *wa 'amilu al-shalihat*. Sangat jarang, al-Qur'an menyatakan iman tanpa diikuti dengan kata amal.

Abu Hanifah menyebut akidah dengan *al-fiqh al-akbar* dan syariat dengan *al-fiqh al-asghar*. Hingga sekarang, upaya pendefinisian secara tepat dan tegas (*syamil wa jami'*) masih terus dilakukan (Ghazali, 2002: 88).

Mahmud Syaltut, mantan *Syaikh al-Azhar,* berhasil menemukan makna diferensial dari kata akidah dan syariat melalui istilahnya, *al-Islam 'aqidah wa syari'ah*. Namun, Syaltut sesungguhnya bukan orang pertama yang memberikan makna yang relatif tajam untuk kedua terma itu. Sebelumnya, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, al-Jurjani, dan beberapa nama lain juga tercatat memiliki kontribusi berharga. Sebagai bukti, terkait dengan syariat, Ibn al-Qayyim al-Jauziyah menyatakan bahwa pondasi dan bangunan dasar dari syariat adalah upaya menghilangkan belenggu-belenggu kesengsaraan dan mencari celah-celah kemaslahatan dan keadilan (Abu Zahrah, tt.: 376). Kendati pun demikian, Syaltutlah yang berhasil

memetakan mekanisme kerja dan fungsi, baik dari akidah maupun syariat.

Akidah adalah hubungan vertikal manusia dengan Tuhan yang menyangkut keimanan dan keikhlasannya dalam beribadah, dan tidak ada sangkut-pautnya dengan manusia. Sementara syariat adalah pranata nilai yang multidimensional, yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan (sebagai tujuan akhirnya), manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Dalam perspektif ini, syariat lebih mempunyai gerak eksternal dan berorientasi lebih kepada masalah-masalah kemasyarakatan. Sedangkan akidah lebih mendenotasikan dirinya kepada persoalan-persoalan individual dan privasional.

Jadi, akidah merupakan dasar kuat bangunan syariat. Keduanya tidak dapat dipisahkan sebagai simbiosa-mutualistis yang saling memperkokoh, walaupun secara fungsional keduanya berbeda. Berdasarkan diferensiasi kerja dan fungsi antara akidah dan syariat di atas, lahan dan lapangan keduanya pun berbeda. Akidah lebih banyak berkutat dalam wilayah privat yang kental dengan dimensi keimanan dan keakhiratan. Sedangkan syariat banyak bergerak di ruang publik (*public sphere*) untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.

Adalah keliru jika ada sebagian orang yang masih ngotot memaksakan kehendaknya untuk mengotakkan syariat ke dalam persoalan-persoalan ubudiyah, keimanan, dan alam metafisis (sisi formalnya), sementara sisi keduniaan (material)-nya ditepikan dari pembahasan yang tidak kunjung selesai itu. Oleh karena itu, teks-teks yang bernuansa syariat bukanlah

teks yang mempunyai harga mati tanpa gugatan dan bantahan kritis. Sebaliknya, justru pendekatan historisitas dan kontekstualitas terhadap teks tersebut hidup dan berjalan berkelindan bersama kemaslahatan-kemaslahatan ciptaan rasionalitas manusia. Di sini, teks berfungsi sebagai roh, sementara jasad yang mengejawantahkannya adalah realitas riil yang dihadapi tanpa saling mencurigai.

Secara terminologis, akidah lebih dikenal dengan *al-tsawabit* (yang pasti dan statis), sedangkan syariat dan fikih masuk dalam kategori *al-mutaghayyirat* (yang bisa berkembang dan berubah). Pendeknya, persoalan akidah harus ditempatkan pada posisi dan porsinya yang tepat. Sementara syariat dan fikih ditempatkan pada wacana dan realitas yang terus bergerak sesuai dengan kondisi dan situasi.

Fikih merupakan khazanah ilmiah klasik yang terus langgeng hingga kini. Fikih adalah pemahaman-pemahaman interpretatif terhadap al-Qur'an dan hadis untuk merumuskan hukum Islam, baik yang berbentuk ibadah maupun muamalah. Disayangkan, fikih menjadi bagian dari khazanah yang dipuja secara berlebihan sehingga tanpa disadari diposisikan sejajar dengan sumber penggaliannya, yakni al-Qur'an dan hadis. Padahal, ketika hukum itu diformulasikan pasti tidak akan lepas dari konteks dan setting sosial kala itu.

Dalam perkembangannya, fikih yang ada sekarang sesungguhnya telah mengalami reduksi yang sangat drastis. Terlebih jika dikembalikan ke masa Nabi, di mana pada saat itu fikih berarti penguasaan terhadap seluruh ajaran agama sehingga seorang *faqih* sangat terpuji karena telah menguasai semua ajaran

agama secara mendalam, seperti terlihat dalam sabda Nabi yang artinya, "*Barangsiapa yang dikehendaki sebagai orang yang baik oleh Allah, ia akan dijadikan sebagai orang yang menguasai pengertian yang sangat mendalam dalam ilmu agama.*" Begitu pula, kata *tafaqquh* (dalam firman Allah *li yatafaqqahu fi al-din*) berarti melakukan pendalaman dan penguasaan terhadap ajaran agama (Abu Sulaiman, 1983: 20).

Persoalan inilah yang banyak disorot oleh para pemikir Muslim belakangan ini, seperti: Yusuf al-Qardhawi, Jamal al-Banna, dan Jamal al-Din 'Athiyah. Bagi mereka, penerapan fikih klasik tanpa perimbangan konteks dan equilibrum kenyataan-kenyataan yang ada sama halnya dengan mendendangkan nyanyian lama yang sudah usang dan tidak sesuai dengan nalar kekinian. Yusuf al-Qardawi selalu menekankan penggalian hukum fikih dengan disandarkan kepada kaidah-kaidah fikih yang rasional dan riil. Di Mesir sendiri, khususnya pasca dekade 90-an, wacana pembaruan dan rekonstruksi fikih mengalami polarisasi—untuk tidak menyatakan bipolarisasi—walaupun pada akhirnya tetap bermuara kepada bipolarisasi dua kelompok: moderat dan ekstrem.

Pertama, kelompok tekstualis (transkriptualis), yaitu mereka yang meletakkan fikih pada garis *status quo,* dan menolak hasil jerih payah serta olah pikir para cendekiawan kontemporer. Sebagai contoh, ketika ide non mazhab diangkat, mereka serta-merta menolaknya, khususnya yang terkait dengan empat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali). Alasannya sungguh naif, otak kita belum mampu melakukan ijtihad sebrilian mereka, dan kalaupun dicoba tidak akan bisa mengantongi hasil maksimal. Tokoh-tokoh

yang berbaris dalam kelompok ini, antara lain: Mutawalli al-Sya'rawi, Athiyyah Saqar, Yahya Ismail, dan sederet nama lain.

Kedua, kelompok moderat (*mutawassith*), yaitu mereka yang tidak semata-mata mengilustrasikan persoalan dengan teks, tetapi pada saat yang sama mengangkat rasionalitas sebagai penyeimbang teks. Kelompok ini selalu berusaha melakukan pendekatan-pendekatan yang bijaksana, khususnya dalam wilayah fikih, seperti dalam masalah pembebasan mazhab (*la mazhabiyah*), kloning, transmisi dan transplantasi organ tubuh, dan bayi tabung. Berkat mereka, ajaran Islam tampak ramah, elastis, dan tidak kaku berhadapan dengan persoalan-persoalan modernitas. Para pemikir yang berada dalam garda ini, antara lain: Yusuf al-Qardhawi, Salim al-Awwa, Ra'fat Usman, dan juga Muhammad Imarah.

*Ketiga***,** kelompok ekstrim kiri, yaitu mereka yang terlalu mengagungkan rasionalitas. Secara prinsipil, kelompok ini hampir sama dengan kelompok kedua. Bedanya, mereka tidak terlalu menghiraukan formalisme teks-teks klasik yang sudah usang, karena kesesuaian masa dan *setting*-nya sudah terputus. Yang sangat mengesankan dari kelompok ini, mereka dengan serius melihat kenyataan bahwa betapa fikihlah yang telah menyebabkan kemunduran umat Islam. Selanjutnya, mereka melakukan dekonstruksi besar-besaran dalam wacana fikih, khususnya yang menyangkut sumber-sumber ajaran Islam (*mashadir al-tasyri' al-Islami*). Di antara tokoh pemikir liberal yang berada dalam spektrum pemikiran ini adalah Jamal al-Banna dan Muhammad Sa'id al-Asymawi.

B. Problem Ruang dan Kemusykilan Adaptasi Syariat (Hukum Islam) ke dalam Bangunan Negara Modern: Wacana Pendahuluan

Ketegangan dua ruang (publik dan privat) merupakan problem laten umat beragama manapun yang ingin menerapkan ajaran agamanya melalui institusi negara. "Ruang publik" adalah ruang di mana setiap orang tanpa melihat agama, suku, ras maupun golongan dapat melakukan kontestasi secara bebas dan fair. Kata kunci dari ruang publik adalah kesamaan dan kesetaraan pola relasi masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi itu.

Dengan demikian, dalam konteks politis, ruang publik dapat dipahami sebagai ruang untuk warga negara, yakni individu bukan sebagai anggota ras, agama, atau etnis, tetapi sebagai anggota politis (demos). Ruang publik bukanlah institusi atau organisasi, tetapi seperti dikatakan Habermas lebih sebagai jaringan yang amat kompleks untuk mengomunikasikan gagasan, opini, dan aspirasi.

"Ruang privat" adalah ruang di mana seseorang bisa hidup dalam dirinya sendiri tanpa campur tangan pihak lain. Inilah wilayah independen di mana orang bisa secara bebas melakukan pilihan-pilihan (atau juga tidak memilih) atas segala sesuatu. Dalam ruang itu, individu dimungkinkan untuk mengembangkan dan menyempurnakan dirinya di luar campur tangan institusi luar.

Sebagai akibat pemisahan agama dan negara, agama mendapatkan *locus*-nya di ruang privat. Keprivatan di sini dimaknai sebagai nilai-nilai moral

dan religius. Konsep-konsep, seperti: makna hidup, keyakinan religius, pandangan hidup, kesempurnaan hidup, dan lainnya, merupakan wilayah yang harus dikembalikan kepada individu atau kelompok-kelompok masyarakat.

Sebagai institusi politik yang berada di wilayah publik, negara seharusnya mampu menjadi pengawal independensi masing-masing ruang. Dalam konteks ini, negara berfungsi mempublikkan yang publik, dan memprivatkan yang privat. Negara diktator muncul karena adanya ekspansi ruang privat ke ruang yang disebut publik, di mana yang disebut terakhir lalu tereliminasi. Jika hal ini terjadi, maka akan terjadi "privatisasi" negara. Negara yang seharusnya milik semua orang, berubah menjadi milik sekelompok orang yang dengan kekuasaannya bisa berbuat apa saja.

Kebutuhan untuk memisahkan dua ruang: publik dan privat, itu terkait dengan adanya kebutuhan untuk melakukan sekularisasi dalam kehidupan politik agar tidak terjadi tumpang tindih fungsi antara agama dan negara, hingga terjadi "agamanisasi politik" dan "politisasi agama", selain juga untuk mewujudkan demokrasi kekuasaan dan toleransi dalam kehidupan beragama. Dalam masyarakat pra-modern di mana agama merupakan "institusi total" yang belum terdiferensiasi, seluruh aspek kehidupan, baik politik, ekonomi, maupun kebudayaan, ditangani oleh agama. Akibatnya, masyarakat tidak dapat membedakan antara yang "profan" dan yang "sakral". Dalam kehidupan seperti ini, individu tenggelam tanpa hak, alam lahiriah dimaknai sebagai bersifat Ilahi, dan seterusnya.

Meski secara teoritis pembedaan dan pemisahan ruang privat dan publik cukup jelas, namun dalam realitasnya ternyata sulit menemukan sesuatu yang benar-benar privat atau benar-benar publik. Seringkali sesuatu yang sebenarnya privat, namun di dalamnya terkandung unsur-unsur publik, demikian pula sebaliknya. Hal itu dapat dimaklumi mengingat agama-agama bukan saja menyeru pada kesalehan individual, tetapi juga bicara soal sosial-kemasyarakatan yang melampaui batas-batas individu. Bukan saja bicara soal internalisasi nilai-nilai keagamaan, tetapi juga eksternalisasi atau ekspresi sebagai bentuk ketaatan terhadap agama yang diyakini. Pada tingkat eksternalisasi inilah, agama sering dituntut perannya dalam membangun masyarakat yang lebih demokratis dan berperadaban.

Atas dasar pemikiran itulah, Jose Casanova dalam buku *Public Religions in the Modern World* mengajukan konsep "deprivatisasi" agama. Menurutnya, deprivatisasi itu paling tidak mengambil tiga bentuk. *Pertama,* mobilisasi agama dalam mempertahankan tradisi dari serbuan negara dan pasar. Mobilisasi yang dilakukan kalangan agamawan-fundamentalis dalam melawan praktik aborsi dapat diangkat sebagai contoh. Dengan mobilisasi itu, agama telah mendorong publik untuk memperdebatkan nilai-nilai etik dan moral sebuah masyarakat, meski pada akhirnya nilai dan moral itu bukan lagi milik agama tertentu, tetapi menjadi milik masyarakat secara keseluruhan. *Kedua,* agama masuk ke ruang publik untuk mempertanyakan sistem negara dan masyarakat agar berfungsi sesuai norma-norma instrinsik. *Ketiga,* keharusan mempertahankan nilai-nilai tradisional yang

bersifat *common good* dengan melawan hal-hal yang meredusir hal itu.

Satu hal yang perlu digarisbawahi dari konsep deprivatisasinya Casanova, konsep itu hanya bergerak pada tingkat moralitas, *common good,* dan *good life,* bukan dalam konteks menonjolkan ajaran agama tertentu, apalagi memperjuangkan simbol-simbol agama dalam struktur dan perundang-undangan.

Konsep deprivatisasi agama, menurut penulis, tidak dapat dijadikan sebagai argumen untuk mensahkan agama secara bebas "berkeliaran" di ruang publik. Di ruang publik, agama hanya berbicara dalam tataran moralitas dan etika, tidak lebih dari itu. Tentu saja moralitas yang dimaksud adalah moralitas yang telah "terobjektivikasi" di mana semua orang, tanpa melihat agama, secara objektif dapat melihat sesuatu sebagai "baik" atau "buruk". Dengan demikian, di ruang publik, klaim universalitas agama tidak lagi absolut, tetapi relatif, karena bisa jadi masing-masing agama mempunyai klaim yang berbeda.

Jika perbincangan ini kita bawa ke konteks qanunisasi atau pengundangan hukum Islam ke dalam institusi negara, hal itu setidaknya terbentur oleh empat kemusykilan. *Pertama,* diperlukan transfer bahasa syariat Islam, yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis, dan kitab-kitab fikih ke dalam bahasa undang-undang. Ini bukan pekerjaan yang mudah mengingat bahasa merupakan bagian dari budaya tertentu, dan corak bahasa hukum atau bahasa Undang-Undang berbeda dengan bahasa kitab kuning. Sebagai contoh, kata "subversi" dan *hirabah* atau *bughat* tidak bisa disamakan begitu saja tanpa melalui transfer bahasa.

Tentunya, hal itu menuntut kerjasama yang luar biasa dari pakar hukum konvensional dan pakar hukum Islam untuk menyamakan "bahasa" mereka (Hosen, dalam *Jawa Pos* 07/03/2002).

Kedua, seperti halnya bahasa yang merupakan produk budaya, hukum juga bagian dari budaya tertentu. Setting sosial hukum Islam saat Nabi Muhammad SAW bermukim di Madinah 15 (limabelas) abad silam, dan suasana sosial, budaya, ekonomi bahkan politik saat para imam mazhab hidup, jelas berbeda dengan situasi saat ini. Membuat sebuah pasal yang diambil mentah-mentah dari sebuah aturan hukum yang diformulasikan ratusan bahkan ribuan tahun silam dapat berbenturan dengan dinamika dan kenyataan sosial kemasyarakatan. Contohnya, konsep *aqillah* dalam pidana Islam sangat dipengaruhi struktur keluarga dan klan jazirah Arab, sehingga denda dalam tindak pidana, bukan saja ditanggung oleh terpidana, tetapi juga oleh keluarga dan sukunya. Aturan denda dalam fikih Islam yang masih menyebutkan ganti rugi dalam bentuk onta, misalnya, juga akan musykil diterapkan pada negara Asia Tenggara seperti Indonesia. Contoh lain yang menunjukkan bahwa *setting* sosial sangat berpengaruh dalam proses pembuatan hukum adalah diktum kesaksian perempuan bernilai setengah dibanding lelaki. Ketentuan ini hadir pada saat perempuan masih dalam keadaan marjinal dan tidak berpendidikan. Sekarang banyak perempuan yang bahkan dapat menjadi saksi ahli akibat luasnya kesempatan pendidikan yang mereka terima.

Ketiga, lazim diketahui bahwa fikih Islam dipahami secara berbeda-beda di kalangan mazhab-

mazhab yang ada (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali, Zahiri, Ja'fari, dan lainnya). Bahkan perbedaan pendapat bukan saja terjadi antar mazhab, tetapi dapat juga terjadi di dalam lingkungan satu mazhab. Persoalannya, mazhab mana yang akan dipilih oleh pemerintah setempat sebagai acuan materi Qanunisasi?

Keempat, gerakan "politik syariat" itu pada dasarnya tidak menjadikan demokrasi sebagai sarana dan tujuan politik. Seringkali politik syariat merupakan perlawanan terhadap demokrasi. Kecenderungan ini logis mengingat gerakan politik syariat pada dasarnya menghendaki agar semua Muslim menjalankan syariat Islam, seperti yang dipahami oleh satu versi tertentu. Misalnya, pandangan bahwa hukum rajam, hukum potong tangan, pemberlakuan lembaga keuangan bebas bunga, dan lain sebagainya sebagai bagian dari syariat. Pertanyaannya kemudian, bagaimana dengan Muslim yang percaya bahwa hukum-hukum semacam itu bukan bagian utama dari syariat, dan karena itu bisa ditinggalkan? Kelompok terakhir ini memandang, ayat-ayat legal spesifik yang disebut secara eksplisit dalam al-Qur'an itu bersifat temporal (*mu'aqqat*) dan karenanya harus dinamis (*mutaghayyir*). Sebab, ayat-ayat al-Qur'an semacam itu hanyalah teknis-operasional (*wasa'il*), bukan esensi dari pesan moralnya (*maqashid*) yang bersifat permanen dan statis (Rahman, 1982: 13-42).

Apa yang terjadi di kalangan umat Islam sendiri kemudian adalah pertarungan tafsir dan pelembagaan terhadapnya untuk menjadikan masing-masing tafsirnya dominan dalam sebuah masyarakat politik. Pertarungan ini memunculkan konflik kultural yang bisa jadi sehat dalam kehidupan umat, tapi bisa juga

berimplikasi pada sikap dan prilaku yang tidak demokratis: kurang toleran dan kurang percaya terhadap sesama, walaupun sesama Muslim. Bila ini yang tumbuh, maka pada gilirannya bisa berdampak pada sulitnya demokrasi terlembagakan sebagai sistem politik terbaik bagi umat.

Ini sebagiannya menjelaskan kenapa eksperimentasi demokrasi di negara-negara Muslim yang telah lama berlangsung, seperti Turki dan Pakistan, tidak kunjung stabil. Demokrasi itu sesungguhnya membutuhkan kultur demokrasi, yakni kultur massa mayoritas yang percaya bahwa demokrasi adalah sistem politik terbaik dibanding sistem lain. Di dalamnya, ada keyakinan terhadap pluralisme politik. Keyakinan bahwa keseragaman politik, terutama yang berkaitan dengan politik yang bertumpu pada kekuatan primordial seperti agama, merupakan keniscayaan. Karena itu, tidak boleh ada kekuatan primordial apapun untuk memaksakan dirinya menjadi dominan terhadap kekuatan primordial lain dalam wilayah publik. Kalau kultur ini lemah, di mana kekuatan primordial mayoritas menuntut menjadi menjadi kekuatan dominan dalam arena publik, maka sistem politik yang cocok untuk ini adalah non-demokrasi, misalnya otoritarianisme atau bahkan totalitarianisme.

Pluralisme politik itu terkait dengan unsur lain dari kultur demokrasi, yakni toleransi politik dan saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*) dalam sebuah negara-bangsa, lepas apapun latar belakang primordialnya. Bila unsur-unsur ini juga lemah dalam masyarakat, maka demokrasi tidak bisa hidup dengan baik. Sebab demokrasi memiliki keterbatasan untuk menampung semua aspirasi primordial yang

antagonistik. Demokrasi tidak punya kekuatan yang cukup untuk mengakomodasi kekuatan mayoritas primordial agar norma-norma primordialnya diberlakukan sebagai kebijakan publik yang ditegakkan negara, misalnya lewat lembaga pengadilan dan kepolisian.

BAB III
LOKUS DIALEKTIKA WACANA SYARIAT: SKETSA BIOGRAFIS DAN HISTORIS

Ketika menganalisis pemikiran tokoh, kajian seperti ini tidak dapat lepas dari keharusan untuk mengetahui sekelumit sejarah dan catatan hidupnya yang banyak mempengaruhi dan melatarbelakangi struktur dan rancang bangun pemikirannya. Tujuan dari pembacaan ini adalah agar bisa mengungkap pemikiran tokoh tersebut dengan lebih objektif dan tepat sehingga terhindar dari "analisis ideologis" yang melahirkan kesimpulan yang subjektif dan pejoratif.

Di bawah ini, sekelumit ringkasan riwayat hidup Muhammad Sa'id al-Asymawi dan Muhammad Imarah dengan penekanan pada segi pendidikan dan sosio-kulturalnya yang banyak mempengaruhi pemikiran-pemikiran keduanya, tentang realitas sosio-kultural masyarakat Mesir secara umum, dan situasi politik negeri Piramid itu secara khusus.

A. Riwayat Hidup Sa'id al-Asymawi

1. Pendidikan, Kiprah Sosial, dan Karya Intelektualnya

Muhammad Sa'id al-Asymawi lahir di Kairo pada tahun 1932 (3 tahun lebih tua dari Hassan Hanafi, yang lahir di Kairo tahun 1935). Ia memperoleh gelar Sarjana Hukum dari Cairo University pada tahun 1954, pernah belajar hukum di Harvard University, USA, dan mantan

hakim ketua (*mushtasyar*) pada Pengadilan Tinggi Banding (*High Court of Appeals*) dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (*High Court of State Security*) yang telah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang Islam radikal yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme pemerintah Mesir (al-Asymawi, 2001: 39). Al-Asymawi adalah figur pemikir yang hanya mengenyam pendidikan tinggi umum-sekular. Karenanya, ketika al-Asymawi (1989: 285) melekatkan pada dirinya gelar “Guru Besar Bidang Teologi dan Syariat Islam” (*al-Ustadz al-Muhadhir fi Ushul al-Din wa al-Syari’ah al-Islamiyah*), hal itu sontak mengundang cibiran dari berbagai pihak, utamanya dari Muhammad Imarah (1995: 9-10).

Al-Asymawi, yang mengklaim dirinya sebagai pencerah (*mustanir*) dalam gerakan pencerahan (*tanwir/enlightement movement*), merupakan salah seorang intelektual Muslim Mesir yang berpikiran liberal, yang sekaligus menambah daftar panjang nama-nama pemikir liberal Mesir sebelumnya, seperti: Rifa’at Rafi’ al-Tahtawi (1801-1873), Muhammad Abduh (1849-1905), Qasim Amin (1863-1908), Ali Abd al-Raziq (1888-1966), Thaha Husain (w. 1973), Muhammad Ahmad Khalaf-Allah (w. 1998), dan Hassan Hanafi (l. 1934). Al-Asymawi dengan penuh semangat dalam menyanjung dirinya dengan idiom-idiom: *mujtahid* (reformer), *al-‘aqlaniy* (rasionalis), dan memaki para oposannya dengan idiom: *al-talfiq al-madzhabi, al-muzayyafun li al-alfadz, al-mubtadi’un li al-manahij* (al-Ashmawi, 1995: 7-8 dan 10).

Ide-ide pembaruan al-Asymawi yang kontroversial memancing reaksi-reaksi keras dan menyulut amarah kalangan konservatif-ortodoks,

termasuk rektor Universitas al-Azhar, Kairo Mesir. Al-Asymawi pernah menegaskan bahwa para syeikh di al-Azhar bingung antara syariat (*Islamic law*) yang merupakan jalan Tuhan dengan jurisprudensi buatan manusia (*fiqh*). Kebingungan memperkeruh cara al-Azhar mendefinisikan identitas mereka (al-Asymawi, 1996: 102).

Al-Asymawi masih beruntung dibanding tokoh-tokoh kontroversial lain. Ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh oleh ekstremis Islam, seperti dialami oleh Faraj Fuda (tahun 1992); atau diceraikan dari isterinya dengan dakwaan murtad serta diusir dari Mesir, seperti diderita Nashr Hamid Abu Zaid (tahun 1995). Saat ini, Abu Zaid mengasingkan diri bersama isterinya di Leiden, Belanda.

Tidak heran dalam hal *security*, al-Asymawi sangat ketat sekali karena ia menyadari ide-ide yang tertuang dalam berbagai karyanya itu sangat kontroversial, terutama bagi kalangan *Islamiyin* yang masih memasyarakat luas di Mesir. Ia pun tidak mudah meninggalkan nomor kontak, apalagi untuk orang yang baru dikenalnya. Namun demikian dalam setiap bukunya, ia menyertakan alamat. Agaknya, ia sengaja melakukannya agar orang yang ingin menemuinya atau mengkritiknya bisa berkirim surat.

Al-Asymawi telah menulis lebih dari 20 buku dalam bahasa Arab, Inggris, dan Perancis dengan tema-tema utama seputar hubungan agama dan negara, kerukunan umat beragama, syariat Islam, dan tema-tema penting lainnya. Beberapa karyanya dalam bahasa Arab itu, antara lain: *Risalah al-Wujud, Tarikh al-Wujudiyyah fi al-Fikr al-Basyari, Dhamir al-'Ashr,*

Hashad al-'Aql, Jauhar al-Islam, Ushul al-Syari'ah, Ruh al-'Adalah, al-Islam al-Siyasi, al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam, al-Syari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Mishri, Ma'alim al-Islam, Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyah al-Hadits, al-Khilafah al-Islamiyah.

Adapaun karya-karya intelektual al-Asymawi dalam bahasa Inggris: *Development of Religion, Roots of Islamic Law* (terjemahan dari *Ushul al-Syari'ah*), *Islam and Religion, Militant Doctrine in Islam, Religion for the Future, Islam and the Political Order* (terjemahan dari *al-Islam al-Siyasi*). Sedangkan buku-bukunya dalam bahasa Perancis, antara lain: *L'Islamisme Contre L'Islam* (terjemahan dari *al-Islam al-Siyasy*), *Contre L'Integrisme Islamisme.*

Muhammad Sa'id al-Asymawi adalah salah satu pemikir Mesir yang sangat mempengaruhi pemikiran Abdurrahman Wahid, mantan Presiden ke-4 Republik Indonesia (yang 8 tahun lebih muda dari al-Asymawi [Gus Dur lahir 1940]), khususnya mengenai hubungan agama dan negara (Wahid, 1999: 17-18, 37-44). Sosok al-Asymawi dan Abdurrahman Wahid memang memiliki banyak sisi kesamaan, tidak hanya dalam aspek intelektualitas, namun juga dalam aspek preferensi. Konon, keduanya sama-sama menyukai musik klasik.

2. Tipologi Pemikiran al-Asymawi

a. Tentang syariat

Al-Asymawi mengkritik pengertian syariat yang dominan selama ini. Dalam pandangannya, umat Islam cenderung membatasi pengertian syariat pada hukum

legal (fikih) yang berhubungan dengan muamalah dan dijauhkan dari ibadah dan akhlak. Padahal, syariat sebagai jalan menuju Allah SWT meliputi 3 (tiga) aspek, yaitu: ibadah, akhlak, dan hukum muamalah (fikih). Dalam perkembangan selanjutnya, menurut al-Asymawi, pengertian syariat direduksi menjadi "seperangkat hukum aplikatif yang digali dari al-Qur'an, sunnah Nabi, dan ijma para ulama." Ini sekaligus, tandas al-Asymawi, merupakan penyelewengan terhadap substansi ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang terma syariat. Menurut al-Asymawi, pengertian syariat di dalam al-Qur'an dan di dalam kamus *Lisan al-'Arab* adalah jalan (*thariq, sabil*) atau metode (*manhaj*). Terma syariat muncul sekali di dalam al-Qur'an dan sebanyak 3 (tiga) kali dalam bentuk *mashdar* (nomina) dan *mushtaqqat* (kata pengembangan)-nya, yaitu dalam Q.S. al-Jatsiyah (45): 18; al-Syura (42): 13; al-Maidah (5): 48; dan al-Syura (42): 21 (al-Asymawi, 1983: 178; 1996: 50, 131, dan 178-179).

Al-Asymawi membedakan antara fikih dan syariat. Menurutnya, fikih adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan sunnah sepanjang sejarah Islam (*'abr al-tarikh*). Sedangkan syariat adalah metode atau jalan Allah SWT yang terdiri atas nilai dan prinsip—yang berbeda dari fikih sebagai himpunan legislasi—lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat. Syariat adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Namun sebaliknya, hukum fikih tidak dapat membelenggu syariat. Berdasarkan pembedaan ini, al-Asymawi mengatakan bahwa pemerintahan sipil harus

dijalankan berdasarkan syariat, bukan fikih. Berangkat dari paradigma ini pula, ia menyatakan bahwa pemerintahan yang ada di Mesir sekarang dapat dianggap mengikuti syariat tanpa harus menerapkan fikih yang terekam dalam kitab-kitab mazhab fikih. Dalam bukunya *al-Islam al-Siyasi,* al-Asymawi (1996: 102) menuturkan, "Penggunaan terma syariat, untuk pengertian yang menunjuk kepada seperangkat hukum perundang-undangan, masuk dalam katagori pengaburan antara *manhaj* (metode) dan *tadhbiq* (aplikasi); perancuan antara jalan (*thariq*) dan rambu-rambu (*ma'alim*), serta menunjukkan kebingungan para ahli fikih (*fuqaha'*)."

Dalam pandangan al-Asymawi, fikih telah mengalami pergeseran makna. Fikih tidak hanya dimasukkan ke dalam syariat, melainkan juga identik dengannya. Syariat menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fikih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah SWT. Padahal fikih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang penuh dengan kontroversi dan *khilafiyah*.

Dengan pengertian syariat yang demikian, maka yang terjadi menurut al-Asymawi adalah percampuran antara sesuatu yang datang dari Tuhan (*Ilahiyah*) dengan yang datang dari manusia (*insaniyah*), antara Islam (doktrin)dan sejarah (historisitas)-nya. *Dus,* gagasan penerapan syariat yang muncul di dunia Islam dalam kenyataannya berarti penerapan fikih (al-Asymawi, 1996: 102). Norma-norma yudisial yang ada dalam al-Qur'an sendiri, menurut al-Asymawi, pada dasarnya bersifat lokal dan temporal. Kerapkali Allah memberikan ruang kebebasan kepada umat manusia

untuk berkreasi guna mencari jalan alternatif bagi pemecahan problem yudisial yang ada dalam masyarakat. Karena itu, tidaklah tepat menjadi Islam sebagai dasar negara. Dalam bukunya *Ma'alim al-Islam,* al-Asymawi (1989: 117-118, 120-121) mengemukakan, "Pasca kemangkatan Rasul Allah SAW, wahyu langit terhenti. Demikian pula halnya dengan hadis Nabi. Pemegang otoritas penetapan hukum (*tasyri'*) menjadi vakum. Semenjak itu, para penguasa dan para ulama seharusnya menyadari bahwa otoritas penetapan hukum telah beralih kepada masyarakat Islam."

b. Tentang Politik Islam

Al-Asymawi berpendapat bahwa Allah SWT menghendaki Islam sebagai agama (*din*), tetapi manusialah yang menjadikan Islam sebagai politik (*siyasah*). Islam bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu dan zaman, sementara politik adalah kebalikan dari itu. Mengalihkan domain agama pada ranah politik, hanya akan mempersempit ruang gerak dari agama itu. Agama akan bersifat eksklusif, temporal, dan picik (al-Asymawi, 1996: 3).

Al-Asymawi dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada khittah awalnya Islam adalah agama moral. Tugas pokok Muhammad sebagai nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada manusia, bukan untuk tujuan politik kekuasaan. Apa yang disampaikan oleh sebagian orang bahwa Islam menganjurkan umatnya untuk mendirikan negara dengan sistem politik Islami, yang mengacu kepada

syariat Islam, adalah kesimpulan keliru yang ditarik dari realitas sejarah.

Contohnya adalah sistem khilafah. Menurut al-Asymawi, institusi khilafah yang oleh sebagian kalangan dipandang sebagai sesuatu yang mutlak, tidak lebih merupakan konstruksi sejarah (*tashkil wa bunyah al-tarikh*) yang menjulur jauh ke belakang, mulai dari masa Abu Bakar dan Umar bin al-Khaththab hingga era Dinasti Umaiyah dan Abbasiyah. Data historis, lanjut al-Asymawi, membuktikan bahwa suksesi kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dijalankan oleh *khulafa' rasyidun* tidaklah monolitik karakteristiknya, melainkan terfragmentasi ke dalam beragam bentuk sesuai dengan perubahan setting politik yang mengitarinya. Mekanisme kepemimpinan yang berlangsung dalam Dinasti Umaiyah dan Abbasiyah telah menampilkan corak yang berbeda dari pola *khulafa' rasyidun*. Bahkan sistem pemerintahan dari setiap lapis khalifah dari dua dinasti ini tidak tunggal, melainkan cukup beragam mengikuti keragaman karakter dan kecenderungan khalifahnya (al-Asymawi, 1996: 27-46).

Persoalan politik, bagi al-Asymawi, merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu Muslim. Sistem politik adalah konstruksi sejarah yang tidak memiliki rujukan dalam ajaran asli Islam. Tidak ditemukan dalam al-Qur'an suatu ketentuan yang mengarahkan umat Islam untuk membentuk sistem politik tertentu. Kalau memang persoalan politik kekuasaan itu sangat penting dan krusial, maka tidak mungkin Tuhan lalai dengan soal pokok ini. Tidak pelak lagi, sistem dan struktur pemerintahan Islam tidak terumuskan secara jelas dan

rinci dalam teks-teks agama, selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktek politik pada nilai-nilai universal, seperti: keadilan, persamaan, kasih-sayang, dan humanisme.

Al-Asymawi berpandangan bahwa orang yang mengklaim adanya sistem politik Islam adalah orang yang tidak mengerti hakikat Islam, dan tidak bisa membedakan antara Islam substantif (*Islam ruhi*) dan Islam historis (*Islam tarikhi*). Pendeknya, Islam harus dipisahkan dari politik. Atau dengan kata lain, Islam tidak mengenal kesatuan doktrin agama (*din*) dan negara (*daulah*). Sebab Islam itu universal, sedangkan praktik politik bersifat partikular.

c. Tentang *nation state*

Al-Asymawi membedakan antara pengertian *ummah* dan *daulah*. Menurutnya, kata *ummah* yang berasal dari bahasa Ibrani itu berarti golongan atau kelompok. Terma *ummah* menunjuk kepada komunitas masyarakat yang dipersatukan oleh keyakinan agama yang sama antar masing-masing individunya. Ayat al-Qur'an yang seringkali dijadikan dasar pijakan dalam kaitannya dengan definisi kata *ummah* adalah, "*Sesungguhnya mereka adalah umat yang satu*" (Q.S. al-An'am (6): 10).

Sedangkan *daulah* itu merujuk kepada berbagai golongan yang berlainan ras dan akidah, yang tergabung dalam satu wadah serta tunduk kepada seperangkat perundang-undangan hasil kesepakatan bersama. Hubungan masing-masing warga didasarkan kepada ikatan kependudukan (*citizenship*).

B. Riwayat Hidup Muhammad Imarah

1. Pendidikan, Kiprah Sosial, dan Karya Intelektualnya

Pemikir yang tidak asing lagi namanya ini, dilahirkan tahun 1931 di Desa Syarwah Qalain, Propinsi Kafr al-Shaikh, Mesir. Ia dibesarkan dari keluarga petani sederhana. Namun berkat dorongan orang tuanya yang mengerti akan pentingnya pendidikan dan ilmu pengetahuan, dunia akademis ditempuhnya dengan penuh semangat. Pada tahun 1975, gelar doktor diraihnya dengan disertasi doktoral, *al-Islam wa Falsafat al-Hukm,* yang dicetak berkali-kali sampai saat ini. Karya perdananya berjudul *al-Qaumiyyah al-'Arabiyah* diterbitkan tahun 1958, berhasil dua kali naik cetak (Taufik, 2001: 197).

Karya-karyanya yang lain sangat banyak, dan sebagian darinya telah diterjemahkan ke beberapa bahasa. Jumlah buku yang dikarangnya sendiri sebanyak 94 judul: 5 dikerjakan bersama, dan 3 buku yang lain masih dalam proses cetak (Imarah, 1997: 153). Di antara buku-bukunya itu adalah: *Nadhrah Jadidah ila al-Turats, Ma'alim al-Manhaj al-Islami, al-Shahwah al-Islamiyyah wa al-Tahaddi al-Hadhari, al-'Arab wa al-Tahaddi, Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani, al-Imam Muhammad 'Abduh: Mujaddid al-Dunya bi Tajdid al-Din, Qasim Amin: Tahrir al-Mar'ah wa al-Tamaddun al-Islami, Jamal al-Din al-Afghani: Muqidh al-Syarq wa Failasuf al-Islam, al-Islam wa Dharurat al-Taghyir.*

Muhammad Imarah memiliki latar belakang intelektual yang menarik. Pada awalnya, Imarah

termasuk dalam deretan pemikir Arab-Muslim yang sekular dan terbaratkan. Ia sangat mengagumi pemikiran dan peradaban Barat. Puluhan karya tulis tentang pemikiran dan filsafat telah dihasilkan. Tetapi setelah berinteraksi dalam berbagai forum seminar dan diskusi dengan para pemikir Islam, semisal: Yusuf al-Qardhawi, Muhammad Ghazali, dan lainnya, maka terjadilah perubahan yang spektakuler dalam pemikirannya, bahkan kehidupannnya. Ia kemudian mulai mengkaji Islam dan menjadi "pembelinya" yang setia, bersama-sama dengan Fahmi Huwaidi (kolumnis Surat Kabar *al-Ahram* Mesir) dan Khalid Muhammad Khalid (Imarah, 1998: viii).

Imarah termasuk anggota *the International Institute of Islamic Thought,* untuk wilayah Afrika yang berkedudukan di Mesir. Ia juga sibuk di beberapa aktivitas intelektual, sejak duduk di bangku kuliah sampai sekarang ini. Oleh karena itu, karier ilmiahnya sangat disegani, baik di dalam maupun luar negeri. Tidak jarang pula, ia bertatap muka dengan tokoh-tokoh intelektual lain, berdialog dengan mahasiswa luar negeri seperti: Malaysia, Indonesia, Turki, dan lain sebagainya (Taufik, 2001: 198).

Karya-karya responsifnya atas *trend* pemikiran baru yang dianggap menyimpang dari rambu-rambu keislaman cukup banyak. Sebagai contoh, karyanya *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* (Runtuhnya Arogansi Sekularisme) disusun untuk merespon pemikiran hakim agung Muhammad Sa'id al-Asymawi, dan *al-Tafsir al-Markisi fi al-Islam* (Penafsiran Marxis dalam Islam) yang disusun untuk menanggapi buku *Mafhum al-Nash,* karya utama Nashr Hamid Abu Zaid.

Di sisi lain, Imarah sangat menghargai para pemikir terdahulu yang banyak memberikan kontribusi dalam akar pemikiran yang berkembang sampai saat ini. Ia menulis beberapa buku khusus tentang para pemikir tersebut, seperti karyanya *al-Imam Muhammad 'Abduh: Mujaddid al-Dunya bi Tajdid al-Din*, *Qasim Amin: Tahrir al-Mar'ah wa al-Tamaddun al-Islami,* dan *Jamal al-Din al-Afghani: Muqidz al-Syarq wa Failasuf al-Islam*. Kesemuanya itu merupakan isyarat penghargaannya yang sangat tinggi terhadap para pemikir terdahulu sebagai peletak batu pertama tumbuhnya aliran pemikiran modern (Taufik, 2001: 198).

Dari sekilas uraian di atas, dapat kita tarik benang merah bahwa Muhammad Imarah termasuk dalam jajaran pemikir Muslim yang konsisten dengan warisan intelektual lama (*turats*), responsif terhadap gejolak-gejolak baru dalam dunia pemikiran, dan juga pemikir Muslim yang sangat produktif.

2. Tipologi Pemikiran Imarah

a. Tentang syariat

Syariat, dalam pandangan Muhammad Imarah, tidak hanya sebatas "sumber nilai" atau "ajaran moral", tetapi menjangkau seluruh aspek dan dimensi kehidupan, termasuk di dalamnya persoalan politik dan pemerintahan. Ia mendefinisikan syariat dengan pengertian, "Ketetapan Ilahi yang tetap, yang disampaikan oleh Rasul SAW guna membimbing orang-orang *mukallaf* demi kemaslahatan hidup mereka di dunia dan di akhirat."

Karenanya, Imarah sangat mendukung ide penerapan syariat Islam. Hal ini, menurutnya, harus dipahami sebagai upaya formalisasi ketentuan Ilahi yang tertuang dalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam yang universal, tanpa adanya keinginan untuk mengacu secara kaku, kolot, dan literal kepada produk-produk ijtihad (fikih) masa lampau.

Imarah (1995: 201-203) menggariskan, agenda pemberlakuan syariat Islam akan direalisasikan dalam paradigma telaah kritis terhadap khazanah fikih klasik dengan disertai kepekaan untuk melakukan ijtihad baru yang mengacu kepada transformasi sosial mutakhir.

b. Tentang Politik Islam

Imarah berpandangan bahwa agama dan negara merupakan dua kesenyawaan yang tidak bisa dipisahkan. Integritas korelasi antar keduanya merupakan ketetapan dan hukum Tuhan. Namun demikian, Islam tidak menjadikan negara sebagai dasar akidah (*ushul*) dan bukan pula termasuk rukun iman. Atau dengan ungkapan lain, Islam tidak menganggap negara sebagai sesuatu yang ditetapkan (*tsabit*) oleh Allah (Taufik, 2001: 212-215).

Urgensi negara, dalam pandangan Muhammad Imarah, adalah untuk mengatur masyarakat, memelihara kreativitas manusia, menggapai kemaslahatan, dan menjauhi kemudharatan. Di sisi lain, negara merupakan sarana untuk menegakkan syariat Islam secara utuh (Taufik, 2001: 212-215).

C. Setting Sosio-Kultural-Politik Mesir

Tantangan umat Islam di negara mana pun, termasuk Mesir di era negara bangsa (*nation state*), terletak pada bagaimana memosisikan agama ketika berinteraksi dengan kekuasaan. Apakah agama harus dilibatkan dalam arena kekuasaan ataukah tidak.

Jika pertanyaan ini diajukan, maka jawabannya terbelah menjadi dua. Ada kelompok yang menginginkan agama masuk dan mengintervensi kekuasaan: bahwa kekuasaan harus secara formal berdasarkan agama tertentu. Ada pula yang menginginkan agama tidak boleh masuk ke dalam lingkaran kekuasaan, karena dianggap akan merusak watak agama yang transenden (Zada, 26/07/2002).

Tak pelak lagi, Mesir sebagai bangsa yang memandang agama sebagai faktor dominan dalam kehidupan masyarakat mengalami tarik-menarik tentang masalah ini: apakah agama harus ditarik keluar dari kekuasaan ataukah agama masuk di dalam kekuasaan. Tidak mengherankan jika kemudian muncul varian-varian kecenderungan yang merupakan hasil dialektika internal masyarakat Mesir. Karena kuatnya aromanya pertarungan pemikiran di Mesir, bumi Kinanah itu sering disebut sebagai "negeri yang penuh kontroversi" (*'ardh tanaqudh/the land of paradox*).

Selain itu, ada daya tarik lain dari Mesir. *Pertama,* satu-satunya negeri yang disebut secara eksplisit di dalam al-Qur'an. *Kedua,* negeri Muslim yang paling dulu berinteraksi dengan dunia Barat. *Ketiga,* Kairo merupakan salah satu *centre of excellence* dunia Islam berkat keberadaan Universitas al-Azhar

yang dibangun pada masa Dinasti Fatimiyah. *Keempat,* pertempuran wacana (*intellectual warfare*) antara Barat dan Timur berlangsung sangat sengit. Dalam menghadapi invasi ideologi Barat, front Islam Mesir mengalami semacam ketakbulatan suara dan sikap bahkan perpecahan. Masing-masing menyuguhkan corak pemikiran yang menarik dan kontroversial.

Kecenderungan belakangan menunjukkan semakin menguatnya kelompok yang menginginkan agama masuk ke dalam lingkaran kekuasaan. Pada gilirannya, agama berfungsi sebagai alat pemaksa masyarakat ketika dilekatkan pada kekuasaan melalui pemanunggalan kebenaran. Keyakinan agama di luar versi penguasa dianggap salah, sehingga tidak ada mazhab agama selain mazhab negara. Akibatnya, agama ditafsirkan menuruti keinginan penguasa, bukan ditafsirkan secara kultural.

Inilah yang berlangsung di Mesir, terjadi tarik-menarik antara agama (yang memiliki dimensi sakral) dan kekuasaan (yang memiliki dimensi profan). Agama sekadar menjadi justifikasi kekuasaan, atau istilah populernya "manipulasi agama demi kekuasaan." Jalinan birokrasi pemerintah Mesir dan agama tampak kentara sekali dalam tubuh al-Azhar. Kehidupan agama yang resmi praktis dikuasai oleh institusi al-Azhar. Menteri Urusan Wakaf, yang berasal dari lembaga tersebut, menguasai lebih dari sepertiga tanah-tanah pertanian di Mesir (Wahid, 1999: 37-38).

Sebagai konsekuensi dari kewenangan yang diberikan pemerintah tersebut, para petinggi al-Azhar harus mendukung rezim berkuasa. Kerja sama yang erat antara kalangan agamawan dengan birokrasi

pemerintah inilah yang dimaksud oleh Charles Issawi dengan, "Agama dipakai sebagai pembenar kekuasaan birokrasi" (Wahid, 1999: 37-38).

Dengan nasionalisasi al-Azhar, pemerintah birokratik Mesir sejak tahun 1960-an praktis menguasainya dan menggunakan seluruh potensinya untuk mengembangkan pandangan pemerintah dalam soal-soal keagamaan. Tidaklah mengherankan jika kehidupan agama yang dikooptasi oleh pemerintah sedemikian mencengkeram Mesir. Dan tidak pula mengherankan, kalau kehidupan formal keagamaan sangat mendukung birokrasi pemerintah dalam masyarakat di negeri itu.

Menghadapi kenyataan di atas, sejak lama masyarakat Mesir telah mengembangkan jawaban mereka. Al-Ikhwan al-Muslimun (*Muslim Brethern's*) yang lahir puluhan tahun silam justru melawan birokratisasi agama ini. Mereka melihat, ketentuan Islam mengenai hampir semua hal harus dijalankan dengan sungguh-sungguh, dan tidak boleh ditundukkan kepada keinginan atau kebutuhan birokrasi pemerintah. Kekuatan agama tidak terletak pada birokrasi pemerintah, melainkan pada keserasian ajaran-ajarannya. Karena itulah, kritik-kritik terhadap keputusan pemerintah yang dianggap menyimpang justru datang dari kelompok al-Ikhwan al-Muslimun ini. Intelijen Mesir dipaksa bekerja ekstra keras untuk memonitoring dan mengontrol segala aktivitas kelompok anti pemerintah ini.

Tercatat, beberapa tokoh teras Ikhwan al-Muslimin menjadi korban seperti Hasan al-Banna (w. tahun 1949), Hasan Ismail Hudaibi (w. tahun 1956),

dan Sayyid Qutb (w. tahun 1965). Beberapa pemimpin al-Ikhwan al-Muslimun juga masih mendekam dalam penjara hingga akhir rezim Husni Mubarak. Mereka menuntut pemberlakuan ajaran Islam yang murni dan bukannya ajaran yang dikehendaki oleh birokrasi pemerintah.

Adakalanya al-Ikhwan merupakan gerakan sipil untuk memperjuangkan demokrasi melawan birokrasi pemerintah, seperti antara tahun 30-an sampai 40-an. Tetapi adakalanya juga ia menghambat munculnya demokrasi dengan mementingkan aspek formal ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari, yang merupakan sisi lain anti-pemerintah dari kehidupan beragama. Gerakan ini dapat berwajah anti-struktur pada suatu saat, dan berwajah formal agama di luar pemerintahan di saat yang lain. Atau dengan kata lain, gerakan ini ingin mendirikan masyarakat Islam di Mesir, bukannya masyarakat demokratis.

Muktamar al-Ikhwan al-Muslimun V pada Januari 1939 dengan tegas menyatakan al-Ikhwan terjun ke gelanggang politik dengan tetap berpegang teguh pada ideologi yang telah ditetapkan sejak semula, yakni Islam adalah sistem yang lengkap dan swakembang (*mutakamil li dzatihi*). Ia adalah jalan hidup terbaik dalam semua bidang. Islam bersumber dari dan didasarkan pada sumber fundamental, al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Islam dapat diterapkan dalam segala zaman dan tempat (al-Banna, 1965: 241).

Kecenderungan al-Ikhwan kepada formalisme dan penciptaan masyarakat Islam tampak jelas dalam program yang mereka canangkan setelah terjun ke kancah politik praktis. *Pertama*, internasionalisasi

gerakan yang menekankan perjuangan bukan hanya untuk membebaskan Mesir, tetapi juga seluruh "tanah air Islam" dari cengkeraman imperialis. *Kedua,* menegakkan pemerintahan Islam yang merdeka di tanah air tersebut, yang merealisasikan prinsip-prinsip Islam, menerapkan sistem sosialnya, menanamkan landasan-landasan yang kokoh, dan menyampaikan dakwahnya yang arif kepada masyarakatnya. Kiranya, tidak ada ungkapan lain yang lebih jelas daripada ini bahwa al-Ikhwan menginginkan tegaknya negara Islam (Said, 2003: 159).

Berhadapan dengan birokrasi pemerintah di satu pihak dan formalisme agama oleh masyarakat di pihak lain, maka lahir kecenderungan alternatif untuk menawarkan Islam sebagai agama yang memperjuangkan demokrasi dalam kehidupan masyarakat Mesir. Kelompok yang disebut terakhir ini menolak, baik pandangan agama resmi pemerintah yang disosialisasikan melalui jalur birokrasi maupun pandangan non-demokratik yang diusung oleh gerakan al-Ikhwan al-Muslimun.

Kelompok ini seringkali menjadi korban dan dianggap sebagai musuh oleh kedua kecenderungan di atas. Tokoh-tokoh pelopor gerakan ini, yang berupaya memerdekakan individu warga masyarakat, banyak mengalami tekanan-tekanan berat dari institusi al-Azhar yang mewakili birokrasi pemerintah dan gerakan formalis yang dimotori oleh al-Ikhwan al-Muslimun. Karenanya, tokoh-tokoh pro demokrasi (prodem, meminjam bahasanya Gus Dur) ini banyak yang lari ke luar negeri, seperti Nashr Hamid Abu Zaid, yang kini tinggal di Leiden, Belanda. Sedangkan yang masih tinggal di Mesir memilih untuk melakukan gerakan

pemikiran dan wacana transformatif di kampus-kampus, seperti Hassan Hanafi.

Salah seorang tokoh yang menarik dalam konteks kecenderungan ini adalah Muhammad Sa'id al-Asymawi, mantan hakim agung Mesir. Dalam serangkaian tulisan di berbagai media massa maupun buku-bukunya yang ditulis dalam waktu puluhan tahun, ia mengintrodusir corak pemikiran substantif liberal dan sangat menekankan perlunya modernisasi dan demokrastisasi dalam segala aspek kehidupan masyarakat Mesir.

Al-Asymawi amat mengkhawatirkan meluasnya kekuatan kelompok birokratisasi agama dan juga kekuatan kelompok formalis. Kalau kecenderungan pertama yang menang, yakni kekuatan birokratisasi agama, maka masa depan negeri Mesir akan sangat kental dengan politisasi agama dan kehidupan menjadi sangat terkekang. Dalam situasi semacam ini, menurut al-Asymawi, agama direduksi sosoknya menjadi sosok kekuasaan. Pemanunggalan kebenaran menjadi tidak dapat dihindari, dan pluralitas kebenaran tidak bisa diproyeksikan, karena kebenaran hanya menjadi hak penguasa.

Kalau kecenderungan kedua, yakni gerakan rakyat yang menyandarkan diri pada ajaran agama formal, yang menang, juga akan sangat riskan. Sebab, inisiatif untuk melakukan perubahan-perubahan akan terhenti dengan sendirinya, sebab orang puas dengan formalisme agama saja. Dalam pandangan al-Asymawi, formalisme semacam inilah yang menciptakan stagnasi dalam kehidupan umat manusia. Karena semua

kreatifitas untuk perubahan dan perbaikan akan dipatahkan atas nama agama.

Memang, sejak pemberlakuan konstitusi Mesir tahun 1971, yang menyatakan bahwa “prinsip-prinsip hukum Islam (syariah) adalah sumber utama legislasi”, persoalan kodifikasi syariat menjadi masalah yang berdimensi politik. Masalah ini menjadi perhatian partai pemerintah maupun partai-partai oposisi, ulama moderat maupun pendakwah yang terlibat dalam ketegangan-ketegangan yang terjadi (al-Asymawi, 2001: 40).

Karena adanya politisasi, diskusi masalah hukum ini menjadi tenggelam dalam nuansa agitasi politik, refleksi pemikiran, dan perasaan-perasaan yang dangkal. Politisasi masalah ini mengacaukan pendekatan-pendekatan yang secara serius berupaya menemukan sikap yang adil dan tidak memihak. Maka, pada Kongres Partai Keadilan Mesir pertama yang diadakan di Kairo bulan April 1986, dalam salah satu butir rekomendasinya diusulkan “mengelaborasi rancangan-rancangan hukum yang diambil dari syariat dan melakukan revisi terhadap semua hukum yang berlaku agar sesuai dengan syariat” (al-Asymawi, 2001: 40).

Untuk itu, al-Asymawi berpendapat perlunya upaya yang serius dan terus-menerus serta keberanian untuk melawan dua arus kecenderungan di atas demi membawa Islam ke masa depan yang sarat dengan visi pembebasan, perdamaian, dan kemanusiaan. Islam sebagai doktrin agama yang menjadi kerangka nilai dalam kehidupan di dunia sudah saatnya dikembalikan sebagai cita-cita luhur kemanusiaan yang sejati. Islam

bukan sekadar menjadi simbol kebenaran yang monolitik melalui birokrasi kekuasaan atau seperangkat legislasi baku yang diformalkan dalam perundang-perundangan negara.

Dalam buku kontroversialnya yang terbit tahun 1987, *al-Islam al-Siyasi,* al-Asymawi (1996: 17) menyatakan, "Tuhan sebenarnya menginginkan Islam sebagai agama, tetapi manusia justru menghendaki Islam sebagai politik." Lebih lanjut al-Asymawi berpandangan, selama ini agama direduksi oleh penganutnya demi kepentingan politik semata. Ketika Islam menjadi entitas politik yang bersifat legal-formal, maka Islam sebagai agama kehilangan makna pembebasannya. Maka, agama harus dijadikan sebagai panduan moral-etik dalam berpolitik. Islam adalah agama, bukan entitas politik atau kekuasaan (Zada, 26/07/2002).

BAB IV
SYARIAT ISLAM DI MATA PEMIKIR PROGRESIF: TELAAH ATAS PEMIKIRAN AL-ASYMAWI

Dalam bab ini, penulis akan memaparkan inti sari pemikiran al-Asymawi seputar syariat Islam, mulai dari konsepsi, legislasi hingga formalisasinya.

A. Terma Syariat: Antara Makna *Lughawi* dan *Istilahi*

Concern Muhammad Sa'id al-Asymawi terhadap kajian-kajian keislaman dimulai sejak pertengahan tahun 1970-an. Sebelumnya, ia dikenal sebagai seorang filosof yang produktif menelorkan tulisan, khususnya terkait dengan filsafat eksistensialisme (*fikr wujudi*) (al-Asymawi, 1992). Pergeseran *concern* akademik al-Asymawi ini dapat dipahami sebagai respon keprihatinannya terhadap situasi sosio-politik Mesir saat itu.

Memang, pada paruh kedua dekade 70-an, tuntutan penerapan (*tathbiq*) dan formalisasi (*taqnin*) syariat Islam yang didesakkan oleh kelompok Islamis (*Islamiyun*), sebagai ganti dari undang-undang Mesir lama yang berakar pada filsafat Barat, mengalami eskalasi. Al-Asymawi dalam bukunya, *al-Islam al-Siyasi* menuturkan fenomena tersebut:

> Sejak dekade 70-an, propaganda penerapan syariat Islam memperoleh momentum dan sambutan luar

> biasa dari umat. Sayangnya, antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan itu (baca: syariat). Sehingga, muara dari "politik syariat" tersebut adalah formalisasi fikih sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan pengubahan sistem peradilan yang telah ada (al-Asymawi, 1996, 211).

Sebagai catatan, al-Asymawi dalam tulisan-tulisannya memakai kata دعوى (propaganda), bukan دعوة (seruan), untuk menyebut fenomena "politik syariat". Politik syariat adalah istilah yang biasa dipakai untuk menyebut kecenderungan kelompok Islam tradisionalis-konservatif yang memandang syariat sebagai solusi dan jalan hidup yang bersifat totalistik dan menghendaki pengundangannya melalui institusi negara.

Dalam bukunya yang lain, al-Asymawi menambahkan, "Sedari muda, aku menaruh perhatian yang besar terhadap kajian keislaman, di samping filsafat humaniora dan filsafat metafisika. Namun, *concern*-ku terhadap studi keislaman menjadi lebih menguat, tatkala melihat gerakan politik syariat (*al-Islam al-Siyasi*) yang kian lama semakin mengalami peningkatan secara signifikan" (al-Asymawi, 1989: 7).

Fenomena sosio-politik mutakhir di Mesir itulah yang menggugah minat al-Asymawi untuk mengetengahkan pemikiran oposannya yang menentang arus utama. Pada Mei 1979, ia meluncurkan buku *Ushul al-Syari'ah* yang nantinya memantik kontroversi hebat, sekaligus membuka front pertarungan wacana seru dengan kubu konservatif-

ortodoks, yang diwakili tokoh-tokoh pemikir Universitas al-Azhar.

Dalam pengantar *Ushul al-Syari'ah,* al-Asymawi mengisahkan secara detail ihwal penyusunan bukunya itu. Hal itu bermula dari pertemuannya dengan Dr. Taufiq al-Hakim di Paris, Perancis pada tahun 1977. Kala itu, al-Asymawi menjadi delegasi Mesir dalam Kongres Perlindungan Hak Cipta (*Mu'tamar Huquq al-Ta'lif*) yang digelar di markas besar UNESCO di Paris. Adapun Taufiq al-Hakim pada saat yang sama diutus Mesir untuk menghadiri Kongres Insan Perfilman (*Mu'tamar Masrah*) yang juga diadakan di ibukota Perancis itu. Selama dalam perjalanan dinas yang memakan waktu 2 bulan (November-Desember) itu, kedua pemikir liberal Mesir itu saling bertukar pikiran tentang beragam isu dan persoalan, mulai dari seni, sastra, hukum, sejarah, politik sampai agama.

Pada saat itulah, al-Asymawi mengemukakan pemikiran-pemikiran substantif-liberalnya tentang syariat. Taufiq al-Hakim demikian terkesan dengan lontaran koleganya itu. Karenanya, ia mengusulkan kepada al-Asymawi agar menuangkan gagasan-gagasan reformatifnya itu ke dalam karya tulis sehingga dapat dipublikasikan secara luas kepada khalayak. Sepulang dari Negeri Napoleon Bonaparte itu, al-Asymawi tidak secara langsung memulai proyek penyusunan bukunya. Sebab, ia harus terbang ke Amerika Serikat untuk berkunjung ke Briston University sekaligus merayakan ulang tahunnya dengan keluarga saudara kandungnya yang tinggal dekat New York. Di sanalah, al-Asymawi mulai menformulasikan ide dan gagasan pembaruannya tentang syariat, serta kritik dekonstruktifnya terhadap pemikiran Islam yang

selama ini dominan. Ketika masih dalam proses penyelesaian dan penyempurnaan, tulisan-tulisan al-Asymawi (yang nantinya diterbitkan dengan nama *Ushul al-Syari'ah*) itu sempat dipresentasikan dalam forum Kongres Menteri-Menteri Kehakiman Arab (*Mu'tamar Wuzara' al-'Adl al-'Arab*) yang diselenggarakan di Mesir tahun 1978. Materi buku *Ushul al-Syari'ah,* antara Juli 1979–Januari 1980, dipublikasikan dalam bentuk esai berseri dalam Majalah *al-Akhbar* oleh Musa Sobary (al-Asymawi, 1983: 9).

Pemaknaan kritis terhadap terma syariat merupakan inti dari proyek pemikiran (*masyru' fikri*) al-Asymawi. Ia melihat kata "syariat", seperti halnya terma-terma lain yang digunakan dalam seluruh disiplin ilmu, memiliki makna *lughawi-mu'jami* (etimologis) sekaligus makna *istilahi* (terminologis). Namun, al-Asymawi membatasi pengertian syariat pada arti *lughawi-mu'jami* dan menolak arti *istilahi*-nya, seperti tercermin dalam pernyataannya berikut ini:

> Secara *lughawi,* kata syariat bermakna "sumber air" (*mawrid al-ma'*). Selain itu, syariat dapat pula dimaknai dengan "pintu masuk" (*madkhal*), jalan (*thariq*), dan jalan (*sabil*). Sedangkan secara *istilahi,* syariat didefinisikan sebagai:
>
> الوضع الإلهى الثابت الذى جاء به الرسول (ص) ليتهذب به المكلف معاشا ومعادا
>
> "*Ketentuan Ilahi yang baku, yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, untuk menuntun orang-orang mukallaf, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat* (al-Kafuri, 1982)."

Tujuan al-Asymawi memenjarakan syariat dalam arti *lughawi-mu'jami,* dan menjauhkannya dari arti *istilahi*-nya itu berangkat dari pandangan dunia sekularnya. Ia meyakini bahwa negara dan agama harus dipisahkan, dan syariat hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat.

Sebab, jika al-Asymawi menerima pemaknaan syariat secara *istilahi* di atas, maka itu artinya ia membiarkan syariat menyentuh dan mengatur seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya persoalan publik seperti politik (*siyasah*) dan negara (*daulah*). Berikut, petikan uraian al-Asymawi tentang persoalan di atas:

> Kata "syariat" hanya muncul sekali dalam al-Qur'an [ثم جعلناك على **شريعة** من الأمر فاتبعها] - "*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu*" (Q.S. al-Jastsiyah [45]:18), dan tiga kali dalam bentuk nomina (*masdar*) dan kata pengembangan (*mushtaqqat*)-nya [**شرع** لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا] - "*Dia telah mensyariatkan bagi kamu perihal agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya!*" (Q.S. al-Jastsiyah [45]:13), [ولكل جعلنا منكم **شرعة** ومنهاجا] – "*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang*" (Q.S. al-Maidah [5]: 48), [أم لهم شركاء **شرعوا** لهم من الدين ما لم يأذن به الله] - "*Apakah*

> *mereka memiliki sesembahan-sesembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah*" (Q.S. al-Syura [42]: 21) (al-Asymawi, 1996: 178-179).

Lebih lanjut, al-Asymawi memberikan analisis:

> Tidak satu pun dari ayat-ayat tersebut di atas yang mengindikasikan bahwa syariat merupakan seperangkat aturan dan hukum perundang-undangan. Tetapi, ayat-ayat itu menunjuk arti *thariq,* jalan (*sabil*), metode (*manhaj*), dan yang sejenisnya. Pengertian syariat yang terdapat dalam al-Qur'an ini merupakan makna yang dikehendaki oleh bahasa Arab yang baku dalam seluruh kamusnya. Sebagai contoh, dalam *Lisan al-'Arab,* kata شرع secara *lughawi* bermakna ورد (datang). Maka, kata الشرعة dan الشريعة bermakna مورد الماء , yakni *thariq* dan *sabil* (jalan datangnya air) (Ibn Mundzir, 1981: 2239). Disayangkan, makna orisinal dari kata "syariat" ini terdistorsi dan tereduksi sepanjang perjalanan waktu sehingga syariat secara *istilahi* dimaknai sebatas:
>
> مجموعة الأحكام العملية المستنبطة من الكتاب والسنة أو الرأى والإجماع
>
> *Seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an, sunnah, ra'yu, dan ijma'). Jika penggunaan makna istilahy—yang kemungkinan besar telah terdistorsi dan tereduksi sepanjang perjalanan waktu karena tingginya frekuensi pemakaian—dalam ilmu humaniora diperbolehkan, maka hal itu tidak diperkenankan dalam konteks kalam Ilahi yang suci. Sebab, akan menyeret kepada penyelewengan isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an* (al-Asymawi, 1996: 50, 131; al-

Asymawi, 1983: 178; al-Asymawi, 1989: 101-103 dan 162-164).

Demikianlah, ikhtisar perspektif al-Asymawi terhadap terma syariat. Untuk lebih jelasnya, berikut poin-poin pokok dari konsepsi syariat dari mantan hakim agung Mesir itu. *Pertama,* pengertian syariat dalam al-Qur'an sejalan dengan makna *lughawi-mu'jami*-nya dalam kamus bahasa Arab, yakni sumber air (*mawrid al-ma'*), *thariq,* dan jalan (*sabil*) (Ibn Mundzir, 1981: 2238).

Kedua, makna *istilahi* dari syariat, yakni "*seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan sunnah,*" bukan merupakan arti yang dikehendaki oleh al-Qur'an, dan bukan pula yang dimaksudkan oleh ulama generasi awal. Akan tetapi, itu merupakan konstruksi sejarah seiring dengan perjalanan waktu.

Ketiga, jika penggunaan makna *istilahi* untuk terma-terma dalam ilmu humaniora diperbolehkan, maka berbeda halnya dengan terma-terma dalam al-Qur'an (semisal syariat). Terma dalam al-Qur'an harus dibatasi pengertiannya berdasarkan makna *lughawi-mu'jami*-nya saja. Karenanya, "pengertian Qur'ani" untuk kata syariat adalah sumber air (*mawrid al-ma'*). Adapun pemaknaan syariat secara *istilahi* dengan, "*seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan sunnah*", termasuk kategori penyelewengan makna dari ayat-ayat al-Qur'an.

Bagi al-Asymawi, pembatasan pengertian syariat pada makna *lughawi-mu'jami* dan menjauhkannya dari

makna *istilahi*-nya itu amat krusial. Sebab, syariat nantinya akan dipahami sebagai jalan (*thariq*), metode (*manhaj*), nilai (*qiyam*), dan norma (*mabadi'*) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Syariat akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika syariat dipahami dalam bingkai makna *istilahi*-nya, yakni seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca: fikih), maka akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. Syariat akan menjadi rigid, kaku, stagnan, dan sulit berdialektika dengan transformasi sosial dan perkembangan internal masyarakat. Tentunya, hal itu tidak lepas dari karakter dasar hukum-hukum yudisial yang bersifat lokal dan temporal yang harus selalu ditelaah melalui pendekatan historis dan konteks.

Implikasi dari pandangan al-Asymawi yang kontroversial tentang syariat ini sungguh luar biasa. Al-Asymawi menganggap Hukum Napoleon dari Barat yang menjadi landasan hukum pidana Mesir saat ini telah memenuhi kriteria nilai dan norma syariat. Sebab, hukum pidana yang ada telah menampung dua unsur penting dari syariat, yakni unsur ketahanan (*deterrance*) dan hukuman (*punitive*). Tidak heran, jika kemudian al-Asymawi menganggap penerapan syariat untuk menggantikan hukum pidana yang telah ada tidak lagi diperlukan (Wahid, 1999: 18). "...*Substansi hukum pidana Mesir sekarang ini tidak jauh berbeda dengan hukum syariat dan fikih Islam kecuali dalam sejumlah kecil poin yang memang tidak mungkin diaplikasikan tanpa penyesuaian dan ijtihad matang*," demikian tandas al-Asymawi (1996: 211-212).

B. Diferensiasi Syariat dari Fikih

Al-Asymawi membedakan fikih dari syariat. Menurutnya, fikih adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur’an dan al-Sunnah sepanjang sejarah. Sedangkan syariat adalah metode atau jalan Allah SWT yang terdiri atas nilai dan prinsip yang, berbeda dari fikih sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan dapat mengikuti perkembangan masyarakat.

Dalam bukunya, *al-Islam al-Siyasi* yang terbit perdana tahun 1988, al-Asymawi mendefinisikan syariat:

> مجموعة الوصايا الإلهية الموجهة الى المؤمنين, والتى تشمل العقيدة والمبادئ الأخلاقية
>
> “Petunjuk-petunjuk Ilahi yang diperuntukkan untuk kaum beriman, yang berisi ajaran keyakinan dan prinsip-prinsip moral” (al-Asymawi, 1996: 102).

Jadi, syariat adalah semangat, metode, gerakan, dan ijtihad yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbaharui hukum. Sebaliknya, hukum fikih tidak dapat membelenggu syariat. Terkait dengan fenomena pencampuradukan antara syariat dan fikih, al-Asymawi berkomentar, “*Identifikasi syariat sebagai hukum perundang-undangan masuk dalam kategori intervensi metode (manhaj) terhadap aplikasi (tathbiq), jalan (thariq) terhadap rambu-rambu (ma’alim)-nya, dan menunjukkan kebingungan pakar hukum Islam (fuqaha’)*” (al-Asymawi, 1996: 102).

Dalam pandangan al-Asymawi, fikih telah mengalami pergeseran makna. Fikih tidak hanya dimasukkan ke dalam syariat melainkan juga identik dengannya. Syariat menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fikih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah SWT. Padahal fikih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang berwatak lokal, temporal, penuh kontroversi dan khilafiah.

Terma syariat, dalam penggunaan populernya dewasa ini, diidentikkan dengan fikih Islam (al-Asymawi, 1988: 15). Puncaknya, syariat cenderung lebih dipahami sebagai produk ijtihad manusia ketimbang seperangkat ajaran Ilahi, dan sebagai kompilasi hukum perundang-undangan, bukan sistem nilai. Dengan pengertian syariat yang demikian, maka yang terjadi adalah pencampuran sesuatu yang datang dari Tuhan (sakral) dengan yang datang dari manusia (profan), antara Islam dan sejarahnya (al-Asymawi, 1989: 102).

Jika uraian di atas dicermati secara seksama, tampak jelas upaya sistematis dari al-Asymawi untuk mendistingsikan syariat dari hukum perundang-undangan (*qanun*) sehingga yang tersisa hanyalah nilai, norma, ajaran moral, dan sejenisnya. Targetnya, tidak ada lagi materi syariat yang harus diundangkan untuk menggantikan sistem perundang-undangan Mesir lama, yang oleh banyak pihak dinilai berakar dari filsafat Barat.

Berdasarkan pembedaan di atas, al-Asymawi mengatakan bahwa pemerintah sipil harus dijalankan berdasarkan syariat bukan fikih. Ia berpandangan

bahwa pemerintahan yang ada di Mesir sekarang dapat dianggap mengikuti syariat, tanpa harus menerapkan fikih yang terekam dalam kitab-kitab mazhab fikih.

Tidak heran, al-Asymawi, sejak paruh kedua tahun 70-an, dimasukkan dalam daftar pemikir liberal-sekular Mesir yang memusuhi gagasan penerapan syariat Islam. Menanggapi tudingan tersebut, ia berupaya memberikan penjelasan afirmatif bahwa dirinya sama sekali tidak berniat memusuhi apalagi menghalangi ide penerapan syariat. Dia hanya ingin memelihara syariat dari kelompok yang menurutnya memanipulasi dan memperdagangkan syariat demi kepentingan dan ambisi politik jangka pendek.

Tidak hanya sampai di sini kontroversi pemikiran yang disembulkan al-Asymawi ke permukaan, mantan birokrat Mesir ini menyerukan pembebasan "fikih muamalah" dari kungkungan prinsip dan kaidah *syara'*. Sehingga, ijtihad yang berlangsung di dalamnya benar-benar orisinal (*ibtida'*) dan *genuine* (*istihdath*), bukan sekedar imitasi (*taqlid*), analogi (*qiyas*), dan eksplorasi (*istinbath*) dari yang telah ada sebelumnya. Beda halnya dalam wilayah "fikih ibadah", *taqlid, qiyas,* dan *istinbath* dapat diterima bahkan merupakan suatu keharusan (al-Asymawi, 1996: 189).

Pendeknya, al-Asymawi mengajak untuk menjalankan ibadah *mahdhah* (yang berada pada lingkup privat) berdasarkan tuntunan syariat Ilahi dan memerdekakan diri secara total dari syariat ketika bermuamalah di ruang publik. Berikut, petikan *statement* al-Asymawi tentang hal itu:

> Fikih Islam telah gagal menformulasikan suatu teori yang rinci dan tegas, yang memisahkan antara persoalan ibadah dan muamalah baik dalam aspek hukum maupun mekanisme ijtihadnya. Ijtihad, di wilayah ibadah, dilakukan melalui cara *istinbath* (penggalian) dan *ibtina'* (konstruksi) dari *ushul* (sumber pokok). Adapun dalam wilayah muamalah, merupakan sebuah keharusan untuk berijtihad secara merdeka, bebas, dan lepas dari jeratan syariat, yakni bukan sekedar analogi (*qiyas*) ke dan eksplorasi (*istinbath*) dari khazanah fikih klasik yang telah ada sebelumnya (al-Asymawi, 1996: 189).

C. Syariat, Bukan *Qanun* (Undang-Undang)

Dalam sub bahasan ini, satu hal yang perlu dicatat terlebih dahulu bahwa sesungguhnya telah terjadi transformasi pemikiran yang luar biasa dalam diri al-Asymawi. Tokoh yang sejak pertengahan tahun 70-an memosisikan diri sebagai penentang kubu Islamis, yang menginginkan pengundangan syariat Islam sebagai ganti dari undang-undang Mesir lama, sebelumnya merupakan tokoh moderat (bahkan konservatif), khususnya ketika melihat syariat dalam konteks kehidupan bernegara.

Dulunya, sebelum tahun 70-an, al-Asymawi berpandangan bahwa syariat adalah sistem ajaran yang komprehensif, yang mencakup seluruh aspek kehidupan. Ia memberikan posisi dan porsi yang istimewa bagi syariat dalam struktur negara. Kesimpulan di atas dapat dicermati melalui kutipan tulisan al-Asymawi berikut ini:

Muhammad SAW datang dengan mengusung risalah Ilahiah sebagai wujud respon langit atas problema bumi yang terjadi kala itu. Al-Qur'an merupakan sistem ajaran yang paripurna untuk kehidupan privat dan publik, individu, dan masyarakat, dan kaum pemimpin dan terpimpin. Al-Qur'an berfungsi sebagai pengikat seluruh aktivitas manusia untuk selanjutnya menuntunnya ke satu arah, yakni Allah. Dengan pola tersebut, irama kehidupan menjadi terbina, dan gerak alam semesta menjadi beraturan. Pendeknya, keseluruhannya itu menyatu dalam ketundukan, ketaatan, dan kepatuhan terhadap Allah SWT. Hal itu sekaligus membenarkan firman-Nya:

وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون

"*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku*" (Q.S. adz-Dzariyat [51]: 56).
Ibadah bukan sebatas menjalankan kewajiban-kewajiban ritual semata, namun justru tingkat yang tertinggi adalah kesesuaian dan keselarasan prilaku kehidupan kita dengan sesama manusia dan dengan Allah SWT (al-Asmawi, 1992: 43).

Lebih lanjut, al-Asymawi menuturkan:

Demikianlah risalah Muhammad... Esensinya, pencerahan sikap terhadap Allah dan penegasan hakikat kedirian manusia. Orientasinya, pengikatan manusia dengan Allah agar keyakinan terhadap-Nya semakin menebal dan pemurnian aktivitasnya sehingga benar-benar ikhlas bagi-Nya. Sayang, manusia—karena dominasi kesesatan atas diri dan akalnya—tidak mampu memahami risalah Muhammad secara benar. Lantas, Allah "memisahkan" manusia dari diri-Nya, dan agama dari dunia (al-Asymawi, 1992: 44).

Uraian al-Asymawi di atas menggambarkan secara jelas moderasi (bahkan konservatisme) pemikirannya, yang nantinya didekonstruksi sendiri olehnya mulai paruh kedua tahun 70-an. Dalam buku lain yang diterbitkan tahun 1970, al-Asymawi mengakui kompleksitas isi kandungan al-Qur'an yang menata seluruh aspek kehidupan manusia.

> Ayat-ayat al-Qur'an mengandung penjelasan tentang dasar-dasar keyakinan (*ushul al-'aqidah*), pokok-pokok ajaran (*arkan al-din*), mekanisme ritual-penyembahan (*nizham al-'ibadah*), sanksi-sanksi syara' (*hudud al-syari'ah*), dan hukum-hukum interaksi antar sesama manusia (*ahkam al-mu'amalah*). Dapat disimpulkan, bahwa al-Qur'an men-*cover* hampir semua sisi kehidupan manusia, walaupun tidak secara keseluruhan. Sunnah, yang berisi perilaku dan ucapan verbal Nabi yang terkait dengan agama dan syariat, berdiri mendampingi al-Qur'an. Karenanya, ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadis berbicara tentang beragam isu dan persoalan, mulai hukum berperang-berdamai, pernikahan-perceraian, waris-wasiat, jual-beli, dan lain sebagainya, yang pada intinya berorientasi kepada penataan dan pembinaan kehidupan publik. Ayat-ayat yang turun pada periode Makkah lebih terfokus pada persoalan agama yang berdimensi personal (privat), sedangkan pada periode Madinah lebih menekankan pada penjelasan ajaran agama yang berdimensi sosial (publik). Atau, jika meminjam terma modern, ayat-ayat Madaniyah memaparkan hukum perundang-undangan (*qanun*) yang menata hubungan warga dengan negara dan interaksi antar sesama warga (al-Asymawi, 1970: 39 dan 64).

Demikianlah, rangkuman corak pemikiran moderat (bahkan konservatif) al-Asymawi sebelum tahun 1970-an yang kelak berubah menjadi liberal. Titik balik terpenting yang menandai revolusi pemikiran mantan hakim agung Mesir itu adalah publikasi bukunya, *Ushul al-Syari'ah* (tahun 1979) oleh Musa Sobari dalam bentuk esai bersambung di Jurnal *al-Akhbar* antara Juli 1979 – Januari 1980.

Pergeseran pemikiran al-Asymawi di atas bukan sekedar bermakna perubahan corak wacana semata, tetapi lebih dari itu menempatkannya sebagai penentang sekaligus penghadang gerakan politik syariat (Islam politik), sebagaimana hal itu diakuinya secara terbuka dalam dua bukunya, *al-Islam al-Siyasi* dan *Ma'alim al-Islam*.

Dalam *al-Islam al-Siyasi*, al-Asymawi (1996: 211-212) mengungkapkan bahwa propaganda penerapan syariat Islam memperoleh momentum dan sambutan luar biasa dari umat. Sayangnya, antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan itu. Sehingga, muara dari "politik syariat" tersebut adalah formalisasi fikih sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan pengubahan sistem peradilan yang telah ada. Sedangkan dalam *Ma'alim al-Islam,* ia menuturkan:

> Merespon perkembangan mutakhir di Mesir kala itu, kami menerbitkan buku *Ushul al-Syari'ah* pada Juli 1979. Lantas, diikuti dengan publikasi serangkaian esai di Jurnal *al-Akhbar*. Di dalamnya, kami menegaskan bahwa substansi hukum pidana Mesir sekarang ini tidak jauh berbeda dengan hukum syariat dan fikih Islam, kecuali dalam

> sejumlah kecil poin yang memang tidak mungkin diaplikasikan tanpa penyesuaian dan ijtihad matang (al-Asymawi, 1989: 7].

Sejak itu, al-Asymawi—yang sebelumnya memandang Islam dan al-Qur'an sebagai sistem ajaran yang komprehensif untuk kehidupan privat dan publik, warga dan negara, individu dan masyarakat, dan meliputi seluruh aspek kehidupan—berbalik arah meruntuhkan bangunan pemikiran yang sebelumnya diyakininya. Melalui tulisan-tulisannya, dia menandaskan bahwa tidak ada undang-undang (*qanun*) dalam Islam. Bahkan, ia menuding kelompok, yang mengimani risalah Muhammad sebagai risalah hukum (*risalah tasyri'iyah*), sebagai kelompok yang mengubah agama Islam menjadi Yahudi, dan mengganti syariat Islam dengan ajaran Israiliyat.

Al-Asymawi mengidentifikasi syariat Islam sebagai ajaran kasih-sayang (*rahmah*), dan menjauhkannya dari aspek hukum (*ahkam*) serta undang-undang (*qanun*). Hal itu diutarakannya tatkala melakukan perbandingan agama (*muqaranah al-adyan*) antara ajaran Mesir kuno, syariat Musa, syariat Isa, dan syariat Muhammad. Dalam *Ushul al-Syari'ah,* al-Asymawi menyatakan:

> Esensi syariat Idris adalah *din,* yakni iman kepada Allah dan *istiqamah* dalam menjalaninya. Esensi syariat Musa adalah *haqq,* yakni penetapan sanksi mengiringi pemberlakuan kewajiban dan penerapan hukuman atas setiap dosa. Esensi syariat Isa adalah cinta (*hubb*), sedangkan esensi syariat Muhammad adalah kasih sayang (*rahmah*) (al-Asymawi, 1983: 179-180).

Penjelasan serupa dengan elaborasi yang lebih luas dan tajam dikemukakannya dalam bagian lain dari bukunya, *al-Islam al-Siyasi*:

> Sesungguhnya inti risalah Muhammad SAW, yakni kasih sayang (*rahmah*), berbeda secara prinsipil dari risalah Musa, yakni legislasi (*tasyri'*). Dasar dari penyimpulan karakteristik risalah Muhammad di atas adalah hadis berikut:
>
> أنا نبي الرحمة
>
> "*Aku adalah nabi penebar kasihsayang*."
>
> بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
>
> "*Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak*."
> Jelas, risalah Muhammad bukan seperti risalah Musa. Sebab yang diembannya itu adalah risalah *rahmah* dan risalah moral (*akhlaq*), di mana *tasyri'* dipandang sebagai unsur sekunder dan tidak fundamental di dalamnya. Identifikasi risalah Muhammad sebagai risalah *tasyri'* merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketidakmengertian akan hakikatnya. Unsur hukum dan perundang-undangan ibaratnya hanya kulit ari saja, jika dibandingkan dengan muatan ajaran kasih sayang dan moral. Ironisnya, kecenderungan di atas merupakan realitas dominan dalam kesadaran dan ketidaksadaran umat Islam selama ini. Hal itu sekaligus telah mengubah Islam menjadi bercorak Yahudi. Juga, bermakna penggunaan logika Israiliyat dalam memahami syariat Islam (al-Asymawi, 1983: 34-36).

Pada bagian lain dari *al-Islam al-Siyasi,* al-Asymawi memaparkan:

> Dapat disimpulkan, muatan utama dari risalah Musa adalah hukum perundang-undangan

> (*tasyri'*), sedangkan risalah Muhammad adalah ajaran kasih-sayang (*rahmah*) dan moral (*akhlaq*). Pencampur-adukan substansi dasar antara risalah Musa dan risalah Muhammad dapat dikategorikan sebagai pengubahan esensi, penyimpangan orientasi, dan penyelewengan inti masing-masing dari keduanya. Juga, dapat dipandang sebagai pemungutan corak Yahudi dan karakter Israiliyat ke dalam tubuh ajaran Islam.
> Pendapat yang menyatakan, "Bahwa maksud dari penerapan hukum Allah dan pengaktifan pemerintahan-Nya itu harus melalui pemberlakuan syariat-Nya secara total, sebab selain-Nya tidak memiliki otoritas *tasyri'* (pengundangan hukum)," merupakan pendapat yang sangat dipengaruhi filsafat Yahudi dan paradigma Israiliyat. Sungguh amat disayangkan, pemikiran Islam selama ini berjalan pada rel Yahudi tanpa menyadari adanya perbedaan mendasar antara *nukleus* risalah Musa dan *nukleus* risalah Muhammad. Tidak heran, jika kemudian arus utama pemikiran Islam itu lebih *concern* terhadap ayat-ayat *ahkam* dalam al-Qur'an (al-Asymawi, 1983: 34-36).

Perihal minimnya ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *tasyri,* al-Asymawi (1983: 35; 1989: 119, 168-170) menjelaskan bahwa jumlah ayat dalam al-Qur'an mencapai lebih dari 6000 ayat. Adapun yang berbicara tentang hukum *syara'*, baik yang berada pada wilayah ibadah maupun muamalah, tidak lebih dari 700 ayat. Itupun, hanya sekitar 200 ayat saja yang mengupas persoalan hukum keluarga (*ahwal syakhshiyah*), hukum waris (*mawarits*), norma-norma interaksi sosial (*ta'amul madani*), dan hukum pidana (*jaza' jina'iy*). Dengan kata lain, jika ayat al-Qur'an tentang *qanun* dan *tasyri'* dikumpulkan, maka hanya menjadi satu juz dari

30 juz al-Qur'an (200/6000). Belum lagi, ada sejumlah ayat yang telah *mansukh* sehingga sudah tidak berlaku. Berarti, jumlah ayat tentang hukum yang masih berlaku kurang dari satu juz. Menurut penelitian al-Asymawi, jumlahnya hanya 80 ayat (80/6000 = 1/75).

D. Syariat dan Temporalitas Hukum

Mata rantai berikutnya dari argumen penolakan al-Asymawi terhadap gagasan legislasi syariat adalah bahwa hukum-hukum yudisial al-Qur'an itu berwatak temporal (*mu'aqqatah*), lokal (*mahalliyyah*), dan historis (*tarikhiyah*).

Seperti diuraikan sebelumnya, al-Asymawi telah mengedepankan 3 (tiga) alasan atas penolakannya terhadap seruan pengundangan syariat. *Pertama,* syariat menurut arti *lughawi-mu'jami* hanya merupakan norma, nilai, metode, dan jalan menuju Allah SWT, bukan seperangkat hukum praktis-aplikatif. *Kedua*, syariat selama ini identik dengan fikih Islam. Padahal, fikih adalah produk ijtihad manusia yang sarat dengan kontroversi dan khilafiah. Sehingga, gagasan penerapan syariat dengan sendirinya bermakna ajakan untuk menerapkan fikih. *Ketiga,* risalah Muhammad adalah risalah kasih-sayang (*rahmah*) dan moral (*akhlaq*), bukan risalah hukum (*tasyri'*). Maka, tidak ada materi syariat yang dapat diformalisasikan melalui institusi negara.

Selanjutnya, al-Asymawi mengemukakan bahwa hukum-hukum *syara'*, khususnya yang terkait dengan persoalan politik (*siyasah*), interaksi sosial (*mu'amalah*), dan penataan kehidupan publik (*'imran*),

atau non *'ubudiyyah* itu bersifat temporal dan historis. Maksudnya, bahwa hukum merupakan "produk zaman" yang dihadirkan oleh kondisi dan situasi sosial "masyarakat setempat" yang melahirkan hukum itu sehingga tidak serta merta dapat diterapkan kapan pun dan di mana pun, termasuk dalam konteks ini ayat-ayat *ahkam* dalam al-Qur'an.

Menurut al-Asymawi, dengan kewafatan Nabi Muhammad SAW, otoritas legislasi (*tasyri'*) itu beralih dari Allah SWT kepada umat. Sebab, kontak langit-bumi menjadi terputus, dan tuntunan sunnah Nabi juga terhenti. Hal itu sekaligus menandai berakhirnya durasi efektivitas hukum Allah di ruang publik. Atau dengan ungkapan lain, hukum Allah itu bersifat temporal, hanya berlaku di masa hayat Nabi SAW, dan menjadi kadaluwarsa seiring dengan kemangkatannya.

Berangkat dari paradigma di atas, al-Asymawi menuding mereka yang bersikukuh menerapkan syariat Ilahi sepeninggal Nabi di wilayah publik, seperti: pemerintahan (*khilafah*), kepemimpinan (*riyasah*), peradilan (*qadla'*), dan lainnya, sebagai kelompok umat yang terperdaya. Klaim ketaatan mereka terhadap tuntunan Ilahi, melalui penerapan syariat di seluruh lini kehidupan pasca kewafatan sang pengembannya, Muhammad SAW, merupakan propaganda palsu yang berpijak pada pemahaman yang keliru.

Selengkapnya, berikut paparan al-Asymawi tentang masalah di atas:

> *Tasyri'* yang diterima kaum beriman generasi awal (baca: sahabat Nabi) itu dibangun di atas keimanan terhadap Allah SWT sebagai pemilik tunggal otoritas tersebut. Seiring dengan kemangkatan

> Nabi SAW, wahyu langit menjadi terputus dan sunnah Nabi pun terhenti. Logikanya, otoritas *tasyri'* yang sebelumnya dimonopoli langit (baca: Allah) juga harus berakhir. Di sini, para birokrat (*khulafa'*) dan agamawan (*fuqaha'*) seyogyanya menyadari bahwa otoritas *tasyri'* telah beralih ke tangan umat. Semenjak itu, umat adalah subjek *tasyri'* bukan lagi objeknya dalam persoalan-persoalan publik, seperti: pemerintahan (*khilafah*), kepemimpinan (*riyasah*), penataan kehidupan warga (*wizarah*), pengundangan hukum (*taqnin*), dan lain sebagainya. Sesungguhnya, kesadaran ini telah mulai tumbuh pada era *al-Khulafa' al-Rasyidun,* khususnya di masa pemerintahan 2 (dua) khalifah pertama, yakni Abu Bakr dan Umar. Kala itu, umat diberi kewenangan yang relatif longgar untuk mengurus kehidupan sosial, dan pada perkembangan berikutnya masalah hukum dan perundang-undangan. Sayangnya, kecenderungan tersebut hanya bersifat tentatif. Pada periode selanjutnya, para birokrat dan agamawan seolah kebingungan; mereka kemudian menyerahkan kembali seluruh urusan kehidupan kepada Allah. Dalam pandangan mereka, hal itu merupakan manifestasi ketaatan terhadap-Nya. Sungguh, ini merupakan klaim dan propaganda dusta, palsu, dan mengada-ada. Atau dengan ungkapan yang lebih keras, mereka telah mencoreng wajah Nabi SAW dengan kebohongan (al-Asymawi, 1989: 117-118, 120-121).

Demikianlah, kutipan langsung dari pernyataan al-Asymawi perihal temporalitas syariat Ilahi di wilayah kehidupan sosial dan publik. Berawal dari paradigma "sekular" di atas, lahirlah butir-butir pemikiran berikut.

Pertama, al-Asymawi berpandangan bahwa prinsip-prinsip dan hukum-hukum syariat di lapangan muamalah itu temporal, tidak permanen, dan tidak abadi. Sebab, hukum merupakan produk zaman (baca: historis) yang hadir sebagai jawaban atas realitas empirik suatu kelompok masyarakat (baca: lokal). Tidak heran, "hukum publik" itu terkait erat dengan situasi-situasi (*zhuruf*) dan peristiwa-peristiwa (*munasabat*) sosial setempat. Jika situasi atau peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya suatu hukum itu telah berubah, maka logikanya harus dilakukan ijtihad baru untuk merespon perkembangan mutakhir yang tengah berlangsung. Berikut, redaksi uraian al-Asymawi:

> ... وإذا كانت القاعدة القانونية —من جانب آخر– ترمى الى حكم الوقائع الجارية وتنظيم المعاملات اليومية, فإنها عادة ما تكون حكما مناسبا لظروف وضعها وزمان تطبيقها, ثم يحدث بعد ذلك أن تنشأ وقائع جديدة أو تقع ظروف مستحدثة تضيق عنها القاعدة فلا يمكن لها أن تحكم موضوعها أو تضبط إجراءاتها...
>
> Jika kaidah hukum pada dasarnya bertujuan untuk menghukumi peristiwa-peristiwa yang tengah terjadi dan mengatur interaksi sosial yang sedang berlangsung, tentunya produk hukum semacam itu hanya relevan untuk situasi-situasi yang menjadi latar legislasinya dan waktu-waktu saat pemberlakuannya. Apabila muncul kejadian-kejadian baru di mana hukum yang ada tidak mampu menanganinya, maka produk hukum lama itu menjadi kadaluarsa (al-Asymawi, 1988: 55-56).

Lontaran al-Asymawi di atas sungguh cerdas dan brilian. Namun, satu hal yang patut disayangkan bahwa ia tidak memilah bahkan mengeneralisir antara "syariat" (yang berisi prinsip-prinsip agama yang kekal, seperti: *hifzh al-din, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl,* dan *hifzh al-mal*) dan "fikih" (sebagai produk ijtihad-temporal, yang senantiasa berkembang secara dinamis seiring dengan perubahan waktu, tempat, tradisi, dan kemaslahatan umum). Dalam *Ma'alim al-Islam*, al-Asymawi menandaskan:

إن هذه القاعدة قد أصبحت (حكما تاريخيا ليست له أية قوة ملزمة أو أيّ أثر فعال) .. (وإن أحكام المعاملات ليست دائمة, لكنها أحكام مؤقتة ومحلية, تنطبق فى وقت محدد وفى مكان بعينه).

Kaidah ini menjadi semacam ketentuan alami ... Sesungguhnya hukum-hukum muamalat itu tidaklah permanen. Akan tetapi bersifat temporal dan lokal, hanya efektif berlaku untuk jangka waktu dan tempat tertentu (al-Asymawi, 1989: 112).

Untuk mengukuhkan tesisnya di atas, al-Asymawi meminjam pendapat pakar fikih mazhab Hanafi, Ibn al-'Abidin (1198-1252 H/1784-1836 M):

كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ولحدوث ضرورة أو فساد الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف والضرر

> Telah banyak hukum yang berubah, seiring dengan perputaran waktu, dinamika sosial yang terjadi, atau terjadinya kerusakan zaman, di mana jika hukum dipaksakan tetap, maka yang terjadi adalah kesengsaraan dan bencana bagi masyarakat. Hal itu tentunya bertentangan dengan jiwa syariat Islam yang selalu menekankan aspek memberi kemudahan dan menghindari mudarat (al-Asymawi, 1996: 48, 190).

Kedua, keyakinan al-Asymawi perihal "historisitas syariat Islam" juga merambah ke sejumlah persoalan lain. Prinsip *syura,* yang dibangun di atas ayat-ayat al-Qur'an, menurutnya, berlaku khusus bagi Nabi Muhammad SAW dan tidak lagi disyariatkan sepeninggalnya. Al-Asymawi menyatakan:

> هناك نصان عن الشورى, أحدهما نزل فى مكة والثانى {وشاورهم فى الأمر} قيل إنه خاص بالنبى وغير ملزم...
>
> Ada 2 (dua) *nash* al-Qur'an tentang *syura,* yakni: "*Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka,*" (QS. Al-Syura [42]: 38) dan "*Karena itu, maafkan mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.*" (QS. Ali Imran [3]: 159). Ayat yang pertama turun di Makkah, sedang ayat yang kedua di Madinah. Dinyatakan bahwa *syura* itu khusus bagi Nabi Muhammad SAW, dan bukan merupakan keharusan (al-Asymawi, 1989: 290).

Hukum waris yang didasarkan kepada sejumlah ayat al-Qur'an juga tidak luput dari penilaian temporal dan historis. Al-Asymawi berpandangan, ayat-ayat *mirats* hanya sesuai untuk kondisi masyarakat yang primitif dan tribalistik, serta tidak relevan lagi di era modern sekarang ini. Secara tajam, al-Asymawi melontarkan kritiknya:

> فهل كان يستمر حق الأخ فى أن يرث أخاه, فيقاسم ابنته التركة—لكل منهما نصفها—مع أن هذا الأخ قد يكون مهاجرا فى أمريكا أو إستراليا لا يعرف ابنة أخيه ولا يلتزم حياله نفقة أو مراعاة—كما كان الحال فى عصر المدينة وفى نظام القبائل والعشائر؟
>
> Apakah masih akan dilanjutkan hukum waris, di mana seseorang itu mewarisi harta peninggalan mendiang saudara kandungnya? Ia mengambil separoh bagian dari keponakannya. Padahal mungkin saja ia itu telah pindah ke Amerika atau Australia, dan sama sekali ia tidak mengetahui keadaan puteri saudaranya itu. Ia tidak lagi mengurusi nafkah keponakannya, sebagaimana itu merupakan keharusan dalam sistem sosial kabilah-kabilah Arab tempo dulu (al-Asymawi, 1983: 104-105).

Tidak hanya prinsip *syura* dan hukum waris yang dinilai temporal dan historis, al-Asymawi melihat kewajiban berhijab dan mengenakan baju kurung longgar yang menutup seluruh tubuh (*khumur*) amat terkait dengan *setting* sosial masyarakat Arab saat itu. Rumah hunian warga Arab kala itu belum memiliki jamban keluarga. Karenanya, wanita-wanita Arab, jika berniat membuang hajat, harus keluar rumah dan melakukannya di tempat terbuka. Tidak sedikit lelaki

iseng yang mengusili budak-budak dan pelacur-pelacur perempuan dalam momen itu. Karenanya, Islam memerintahkan kaum wanita untuk berhijab dan mengenakan *khumur* guna menunjukkan status mereka sebagai wanita merdeka sehingga tidak ada lagi yang berani mengurang-ajarinya.

Al-Asymawi berpandangan, alasan penetapan kewajiban (*'illat tasyri'*) dari berhijab dan mengenakan *khumur* adalah untuk membedakan wanita merdeka dari budak perempuan tatkala keluar rumah guna membuang hajat di lokasi yang "relatif terbuka". Sekarang, hampir setiap rumah memiliki toilet dan jamban keluarga. Itu artinya, *'illat tashri'* itu kini telah tiada lagi. Sehingga, kaum wanita Muslim pun diperkenankan untuk menyingkap sebagian aurat tubuhnya (al-Asymawi, 1989: 123-124).

BAB V

SYARIAT ISLAM DI MATA PEMIKIR KONSERVATIF: TELAAH ATAS PEMIKIRAN IMARAH

Dalam bab ini, penulis akan memaparkan inti sari pemikiran Imarah yang merupakan bantahan (*counter*)-nya terhadap pemikiran oposan al-Asymawi sebelumnya.

A. Menimbang Kembali Makna *Lughawi-Istilahi* dari Syariat Versi al-Asymawi

Salah satu ciri khas dari sosok Muhammad Imarah adalah sangat perhatian terhadap perkembangan pemikiran di sekitarnya. Tidak berlebihan jika kemudian ia dijuluki sebagai tokoh pemikir responsif, yang berada dalam deretan kubu para pemikir Islamis (*Islamiyun*) (Taufiq, 2001: 198). Sebagai contoh, karyanya *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* ditujukan untuk merespon pemikiran Kounselor (Sarjana Hukum) Muhammad Sa'id al-Asymawi, yang dia pandang telah menyimpang dari rambu-rambu keislaman. Contoh lainnya adalah buku *al-Tafsir al-Markisi fi al-Qur'an*. Buku ini disusun Imarah untuk menanggapi *magnum opus* dari Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash*.

Dalam pengantar *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani,* Imarah mengemukakan sebuah temuan yang mengejutkan perihal dugaan keterlibatan al-Asymawi

dalam konspirasi Barat untuk mengebiri fenomena "kesadaran berislam" (*shahwah Islamiyah*) yang mewabah dunia Islam. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, al-Asymawi, yang dulunya merupakan pemikir moderat, sejak paruh kedua tahun 1970-an berada pada garda terdepan dari barisan penentang formalisasi dan legislasi syariat Islam.

Hampir bersamaan dengan itu, terlepas merupakan suatu kebetulan atau bukan—hanya Allah SWT semata yang tahu, Forum Persatuan Gereja bekerjasama dengan sejumlah LSM Zionis dan Organisasi Misionaris Kristen Barat menggelar "kongres luar biasa" di Negara Bagian Colorado, United Stated of America (USA) pada Mei 1978. Agenda utama dari kongres tersebut adalah perancangan strategi guna menumpulkan gerakan politik syariat yang hampir berhasil mewujudkan misinya, yakni legislasi syariat dan pemberangusan *trend* sekular di negeri-negeri Islam.

Dalam Kongres Colorado itu, Ketua Panitia Pelaksana, W. Stanley Manheim menyatakan dalam *opening speech*-nya,

> "Saat ini, dunia Islam memperoleh porsi pemberitaan yang relatif lebih besar daripada sebelumnya dari berbagai media internasional, baik cetak maupun elektronik. Hal itu tidak lepas dari huru-hara dan kekisruhan yang ditimbulkan oleh kelompok Muslim konservatif-ortodoks di sejumlah negara Islam, seperti: Mesir, Iran, dan Pakistan. Kaum fundamentalis itu mempropagandakan slogan "Kembali ke Akar Ajaran" (*al-Ruju' ila al-Judur*). Realitas di atas seolah menyadarkan kita dari kealpaan tentang adanya potensi revolusi

> dalam ajaran Islam yang selama ini kita abaikan. Secara terorganisir, gerakan fundamentalisme Islam berupaya merealisasikan agenda-agenda revolusionernya di seluruh penjuru dunia Islam, mulai dari Casablanca, Maroko (di tepi Samudra Atlantik) sampai Selat Khaibar (di antara Pakistan dan Afganistan, yang menghubungkan Kabul dan Peshwar)" (Imarah, 1995: 7-8).

Sedangkan Don Makro, salah seorang misionaris senior, mengemukakan dalam forum itu:

> "Fenomena kesadaran berislam (*shahwah Islamiyah*) dewasa ini tengah mencapai puncaknya, melebihi yang pernah terjadi sebelumnya. Yang menarik, tengah berlangsung pertarungan antara kelompok Muslim tradisionalis (*taqlidiyun*) dan kaum sekularis (*'almaniyun*). Di Mesir, legislasi syariat Islam hampir berhasil. Adapun di Iran, terjadi duel sengit antara warga sipil di bawah komando para mullah kontra militer rezim Pahlevi (berakhir dengan meletusnya Revolusi Iran pada Februari 1979). Sedangkan di Pakistan, kesepakatan formalisasi syariat Islam melalui institusi negara akan segera diratifikasi untuk pertama kalinya dalam sejarah bangsa Urdu itu (ditandai dengan tampilnya Jendral Ziaul Haq ke panggung kekuasaan)" (Imarah, 1995: 8).

Alibi lain yang semakin memperkuat dugaan keterkaitan al-Asymawi dengan jaringan Zionisme internasional, adalah sanjungan Duta Besar Israel (Zionis) untuk Mesir antara tahun 1981-1988, Musa Sason, untuk mantan hakim agung Mesir itu. Sason menyebut al-Asymawi sebagai "tokoh yang waskito dan mumpuni dalam keilmuan Islam" (*Rajul Dhali' fi Syu'un al-Islam*) (Imarah, 1995: 8).

Memang, hipotesa Imarah di atas masih terlalu prematur untuk dijadikan sebagai konklusi akhir bahkan terkesan tendensius dan pejoratif. Yang jelas, ia begitu termotivasi untuk men-*counter* wacana-wacana substantif-liberal dari al-Asymawi, khususnya yang terkait dengan konsepsi syariat dan problematika penerapannya dalam negara modern.

Uniknya, jika Imarah merasa perlu untuk menyiapkan satu buku khusus, yakni *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani*, guna merespon pemikiran-pemikiran kontroversial al-Asymawi. Sebaliknya, hampir tidak ditemukan tulisan al-Asymawi yang menanggapi-balik *counter-counter* yang dilontarkan Imarah. Padahal, hingga kini, mantan birokrat Mesir itu masih hidup dan dalam keadaan sehat dan bugar.

Terkait dengan pembatasan definisi syariat pada makna *lughawi-mu'jami* dengan menjauhkannya dari makna *istilahi,* seperti yang dilakukan oleh al-Asymawi dalam sejumlah bukunya, Imarah menggugatnya dengan mengajaknya untuk melihat kembali terma syariat yang tersebut dalam ayat-ayat al-Qur'an itu. Hal itu dapat kita cermati dari uraian Imarah berikut ini:

> Bagaimana al-Asymawi sampai tidak melihat kata *din* dalam ayat-ayat yang dikutipnya, yang tersebut di dalamnya kata *syari'at* dan kata-kata pengembangan (*musytaqqat*)-nya? [شرع لكم من الديـن] (Q.S. [al-Jatsiyah] 45:18) - [شرعوا لهم من الديـن] (Q.S. [al-Syura] 42: 21). Secara jelas, ayat-ayat itu berbicara tentang syariat dan menegaskan integrasi syariat dengan agama, bukan tentang sebuah areal tanah yang menjadi sumber air!.. Jika syariat merupakan bagian dari agama, maka berarti "*syariat adalah tuntunan dan tata cara beragama*

> *(tadayyun) yang berisi hukum-hukum, yang dieksplorasi dari prinsip-prinsip pokoknya.*" Syariat adalah metode dan jalan beragama, bukan jalan aliran air. Dalam setiap metode dan jalan itu, terdapat rambu-rambu yang merupakan manifestasi dari nilai-nilai (*qiyam*), prinsip-prinsip (*mabadi'*), kaidah-kaidah (*qawa'id*), dan hukum-hukum (*ahkam*). Kesemuanya itulah yang mendistingsikan syariat Islam, sebagai jalan keselamatan hidup, dari jalan-jalan kehidupan sekular lainnya. Pendeknya, makna *istilahi* dari syariat, yakni "*ketentuan Ilahi yang baku, yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, untuk menuntun orang-orang mukallaf, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat,*" itu bersumber dan digali dari al-Qur'an (Imarah, 1995: 193).

Tidak hanya tesis al-Asymawi di atas, bahwa makna *lughawi-mu'jami* dari syariatlah yang dikehendaki oleh al-Qur'an, yang dibantah oleh Imarah, tetapi juga argumentasinya yang disandarkan kepada Kamus *Lisan al-Arab*. Dalam pembahasan terdahulu telah dikemukakan, al-Asymawi menyatakan bahwa dirinya merujuk karya Ibn Manzhur itu dan menginformasikan bahwa makna *Qur'ani* dari syariat, menurut *Lisan al-'Arab*, adalah makna *lughawi,* yakni *mawrid al-ma'* (jalan air), *tariq* (metode), dan *sabil* (jalan).

Dari sini, muncul kejutan kedua dari Imarah setelah sebelumnya ia menelanjangi al-Asymawi perihal dugaan keterkaitannya dalam jaringan Zionisme internasional. Berdasarkan investigasi yang dilakukannya, Imarah berkesimpulan bahwa al-Asymawi telah "membodohi" para pembacanya dengan

menyampaikan data yang manipulatif dan tidak faktual dari *Lisan al-'Arab*, entri *syara'a,* yang dikutipnya.

Al-Asymawi telah berdusta tatkala dia menyembunyikan bagian tertentu, yang tidak ia sepakati, dari paparan Lisan al-'Arab tentang makna syariat. Sesungguhnya, Ibn Manzhur, dalam kamusnya yang legendaris itu, mengupas secara panjang-lebar makna *istilahi* dari syariat—di samping makna *lughawi*-nya. Tetapi anehnya, al-Asymawi hanya mengutip uraian makna *lughawy*-nya dan menyatakan bahwa itu merupakan makna yang tepat untuk syariat.

Imarah, dalam *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani,* mengisahkan:

> Aku sebenarnya tidak berniat untuk menverifikasi kutipan al-Asymawi dari *Lisan al-'Arab*, dengan me-*reference* sumber aslinya secara langsung. Sebab, aku tahu bahwa apa yang ia (yakni al-Asymawi) kemukakan perihal makna *lughawi* dari syariat itu benar. Akan tetapi Allah mengilhamiku untuk merujuk entri *syara'a* dalam *Lisan al-'Arab*... Hasilnya, sungguh mengejutkan! (Imarah, 1995: 194).

Berikut, bagian yang "disimpan" oleh al-Asymawi itu:

قال الليث: وبها سمى ما شرع الله للعباد شريعة, من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره.. والشريعة والشرعة: ما سن الله من الدين وأمر به, كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر.. ومنه قوله تعالى: {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا},

قيل فى تفسيره "الشرعة: الدين" و"المنهاج: الطريق".. وقال الفراء فى قوله تعالى: {ثم جعلناك على شريعة}: على دين وملة.. يقال: فلان يشترع شرعته, ويفتطر فطرته, ويمتل ملته, كل ذلك من شرعة الدين وفطرته وملته. وشرع الدين يشرعه شرعا: سنه. وفى التنزيل: {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا}. قال ابن الأعرابى: شرع أى أظهر. وقال فى قوله تعالى: {شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله}, قال: أظهروا لهم. والشارع: الربانى, وهو العالم العامل المعلم.

Al-Laits berkata: Segala yang ditetapkan Allah untuk para hambanya itu disebut *syari'ah*, baik berupa puasa, shalat, haji, nikah, dan lainnya. *Syari'ah* dan *syir'ah* adalah segala yang diperintahkan Allah dalam agama, seperti: puasa, shalat, haji, zakat, dan segala perbuatan baik. Terkait dengan hal ini, Allah SWT berfirman, "*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang"*. Dijelaskan dalam tafsiran ayat tersebut, "*Syir'ah* adalah agama", dan "*minhaj* adalah jalan". Al-Farra' menyatakan dalam penjelasan ayat berikut, "*Kemudian kami menjadikanmu di atas syariat*", maknanya di atas *din* dan *millah* (agama). Ibn al-A'rabi menyatakan: *syara'a* itu bermakna *adzhara* (menampakkan). Terkait dengan firman Allah SWT, "*Mereka memunculkan hal-hal yang tidak diizinkan Allah dalam agama*". Ia mengatakan: Mereka menampakkannya. Pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan syariat adalah Allah SWT. Dialah yang mengetahui, mengerjakan,

sekaligus mengajarkannya (Ibnu Mandhur, 1981: 2238-2239).

Menyikapi “ketidakjujuran” al-Asymawi di atas, Imarah berkomentar:

> Sungguh *al-Qadhi,* al-Asymawi, telah membuang penjelasan para pakar bahasa tentang makna *istilahi* dari syariat, yang mereka eksplorasi dari ayat-ayat al-Qur’an. Justru, ia menuding pemaknaan syariat secara *istilahi* sebagai bentuk penyelewengan terhadap makna-maknanya (*tahrif li ma’aniha*). Menurutku, ini merupakan langkah awal al-Asymawi untuk memisahkan syariat dari Islam (*tajrid al-syari’ah min al-Islam*) (Imarah, 1995: 195).

Untuk lebih mempertajamkan akurasi dan bobot data yang disodorkannya, Imarah (1995: 197-199) mengutip pendapat pakar bahasa kenamaan kontemporer, Syauqi Dhaif. Dalam penjelasannya yang akan diuraikan di bawah ini, Dhaif menerangkan bahwa terma-terma yang tersebut dalam al-Qur’an itu memiliki akar derivatif (makna *lughawi*) dari bahasa Arab. Selanjutnya, al-Qur’an, untuk mengindikasikan kepada pengertian *syara’* tertentu, mengembangkannya dari makna *lughawi* kepada makna *istilahi* baru yang dibutuhkannya.

> لقد أحال القرآن العربية من لغة بدوية بسيطة الى لغة محتضرة, وأحدث فيها نهضة لغوية كبرى.. صحبها وضع مصطلحات جديدة لمعان دينية لم يكن يعرفها العرب. والقرآن فى وضعه لهذه المصطلحات تارة يتخذ كلمة ذات مدلول لغوى معين للدلالة

على حقيقة شرعية من الحقائق, وتارة يشتق كلمة يستخدمها لأول مرة فى العربية للدلالة على إحدى حقائقها الشرعية.

... ومن المصطلحات التى طور القرآن معناها اللغوى الى معان ودلالات جديدة مصطلحات: الشريعة والعبادات, من صلاة وصيام وزكاة وحج. وأصل معنى الشريعة اللغوى: مورد المآء الذى يستقى منه الناس, واتخذ القرآن مصطلحا لما سن من أوامر الدين الحنيف ونواهيه {ثم جعلناك على شريعة من الأمر}.

... فكل هذه المصطلحات القرآنية لها أصل لغوى.. نقلها القرآن للدلالة على حقيقة شرعية مطورا معانيها اللغوية الى معان ودلالات جديدة اصطلح عليها.

Al-Qur'an telah mengubah bahasa Arab, yang mulanya merupakan bahasa pedalaman yang terbelakang menjadi bahasa peradaban yang maju. Ringkasnya, al-Qur'an telah melahirkan kebangkitan kebahasaan yang besar. Hal itu terjadi karena al-Qur'an menginput terma-terma keagamaan baru yang belum dikenal sebelumnya oleh masyarakat Arab.

Untuk keperluan tersebut, al-Qur'an kadang menggunakan sebuah kosakata yang sebelumnya telah memiliki makna spesifik, lantas digeser ke makna baru yang terkait dengan ajaran agama. Atau, al-Qur'an melahirkan makna derivatif baru yang menunjukkan kepada prinsip Islam.

Di antara terma-terma baru yang dikembangkan oleh al-Qur'an dari makna *lughawi*-nya adalah

> terma *syari'ah* dan *ibadah,* yang meliputi shalat, puasa, zakat, dan haji. Secara bahasa, *syari'ah* itu bermakna "sumber air" yang menjadi tempat pengambila air masyarakat sekitarnya. Selanjutnya, al-Qur'an menggunakannya sebagai sebuah terma yang menunjukkan kepada segala yang diperintahkan oleh Allah SWT dalam agama, sebagaimana dinyatakan dalam ayat berikut, "*Kemudian kami menjadikanmu di atas perintah syariat*".
> Seluruh terma-terma al-Qur'an ini memiliki akar kebahasaannya masing-masing, dimana al-Qur'an mengembangkan makna *lughawi*-nya ke makna-makna keagamaan baru (Imarah, 1995: 197-199).

Tanpa ada niatan untuk membela salah satu pihak, penulis juga menemukan kejanggalan dalam penolakan al-Asymawi terhadap makna *istilahi* dari syariat. Pertimbangannya, dalam khazanah pemikiran Islam, terdapat banyak terma-terma al-Qur'an yang tidak mungkin kita pahami hanya dalam bingkai makna *lughawi,* tanpa makna *istilahi*-nya. *Pertama,* [القرآن], secara *lughawi,* bermakna "yang dibaca," bukan "nama terminologis untuk wahyu al-Qur'an" (al-Shabuni, 1985: 8). *Kedua,* [الإسلام], secara *lughawi,* bermakna "ketaatan" sekalipun terhadap *thaghut,* bukan "agama Allah yang Esa". *Ketiga,* [الصلاة], secara *lughawy,* bermakna "doa" sekalipun ditujukan kepada Hubal, bukan "ritual ibadah yang diawali dengan takbir dan ditutup dengan salam" (al-Ghazali, 1993: 43). *Keempat,* [الجنة], secara *lughawi,* bermakna "kebun" sekalipun kebun binatang, bukan "rumah kenikmatan dan keabadian" . *Kelima,* [السنة], secara *lughawy,* bermakna "jalan" sekalipun jalan kaum komunis, bukan "teladan Nabi yang *ma'shum* SAW" al-Maliki, 1982: 7-10).

Ironisnya, al-Asymawi, yang pernah menyatakan bahwa pemaknaan terma-terma al-Qur'an secara *istilahi* itu tidak diperbolehkan, karena akan menyeret objeknya kepada penyelewengan isi kandungan kalam Ilahi yang suci, ternyata tidak konsisten dengan kaidah (*legal maxim*) yang digariskannya sendiri. Hal itu dapat dibuktikan melalui penjelasannya tentang "arti riba dalam perspektif al-Qur'an."

Setelah menguraikan makna riba secara *lughawi,* al-Asymawi beranjak menerangkan makna *istilahi*-nya, yang sebelumnya dia vonis sebagai bentuk penyelewengan terhadap isi kandungan al-Qur'an. Al-Asymawi menyatakan:

> Kata riba, secara *lughawy,* bermakna tambahan (*ziyadah*). Asalnya, riba bukanlah *term* untuk suatu pengertian yang dibenci. Namun sekarang, kata tersebut dalam persepsi umat—secara *istilahy*—merupakan *term* untuk menyebut tambahan nilai uang atau barang yang diharamkan. Padahal awalnya, riba adalah segala macam bentuk tambahan baik berupa uang maupun barang (al-Asymawi 1998: 23-24).

Demikianlah, ikhtisar tanggapan kritis dari Imarah terhadap tesis al-Asymawi bahwa makna *lughawi* dari syariatlah yang dikehendaki oleh al-Qur'an dan bahasa Arab, bukan makna *istilahi.* Untuk lebih jelasnya, berikut poin-poin pokok dari *counter* Imarah. *Pertama,* baik makna *lughawi* maupun *istilahi* dari syariat, keduanya itu bersumber dari al-Qur'an dengan bukti dicantumkannya kata *din* menyertai kata *syara'a* di sejumlah ayat al-Qur'an. *Kedua,* Ibn Manzur dalam kamusnya, *Lisan al-'Arab,* juga mengakui pemaknaan syariat secara *istilahi.* Hal itu sekaligus

menepis kesimpulan al-Asymawi bahwa hanya makna *lughawi* dari syariat yang sah menurut kamus-kamus bahasa Arab. *Ketiga,* al-Asymawi terbukti tidak konsisten dengan kaidahnya sendiri, yakni "pembatasan makna terma-terma syariat secara *lughawy* saja", tatkala ia memaknai terma riba dalam al-Qur'an secara *istilahi*.

B. Antara Syariat dan Fikih telah Dibedakan Secara Tegas

Isu berikutnya yang ditanggapi Imarah, dalam konteks *counter* wacananya terhadap al-Asymawi, adalah realitas pencampur-adukan antara syariat dan fikih dalam khazanah keilmuan Islam—sebagaimana dituduhkan oleh mantan hakim agung Mesir itu.

Telah dikemukakan sebelumnya, al-Asymawi menilai fikih mengalami pergeseran makna. Fikih tidak hanya dimasukkan ke dalam syariat melainkan juga identik dengannya. Syariat menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan. Selain itu, fikih cenderung dianggap sebagai wahyu dari Allah SWT. Padahal, fikih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang berwatak lokal, temporal, penuh kontroversi, dan khilafiah (al-Asymawi, 1996: 211-212).

Di sini, Imarah mempertanyakan kembali konklusi al-Asymawi di atas. Menurutnya, pemikiran Islam telah membedakan secara distingtif dan memilah secara tegas antara fikih dan syariat. Fikih itu senantiasa dinamis seiring dengan lahirnya ijtihad-ijtihad baru, sedangkan syariat merupakan ketetapan Ilahi yang baku. Selain itu, fikih adalah karya para

fuqaha dan produk zaman yang sarat dengan kontroversi dan khilafiah, sedangkan syariat itu berasal dari Allah yang mutlak kebenarannya.

Fikih adalah hasil deduksi (*istinbath*), sedangkan syariat merupakan referensi (*marja'*), sumber dasar (*ashl*), dan rambu (*dhabith*) bagi pelaksanaan ijtihad. Fikih adalah hasil olah pikir manusia yang terfragmentasi ke dalam sejumlah mazhab seiring dengan adanya keragaman hasil ijtihad, yang dipengaruhi oleh perbedaan ruang, waktu, dan tradisi lokal. Adapun syariat itu tunggal dan tidak mengalami transformasi sedikit pun.

Berikut, redaksi bantahan Imarah selengkapnya:

ولست أدرى, من أين جاء العشماوى بأن الأمة قد خلطت الشريعة بالفقه, دونما تمييز بينهما؟.. لقد استقر الفكر الإسلامى, عبر تاريخه, على أن ((الفقه)): متغير بتغير الإجتهاد فيه.. بينما ((الشريعة)): وضع إلهى ثابت.. وعلى أن ((الفقه)): اجتهاد بشرى من وضع الفقهاء باجتهاداتهم, بينما ((الشارع)) هو الله سبحانه وتعالى.. وعلى أن ((الفقه)): استنباط.. و((الشريعة)): مرجع وأصل وضابط للإستنباط.. وعلى أن ((الفقه)): فكر إنسانى.. و((الشريعة)): علم إلهى ووحى سماوى.. وعلى أن ((الفقه)): متعدد المذاهب بتعدد الإجتهادات وتمايز الوقائع والأعراف والعادات عبر الزمان

والمكان.. بينما ((الشريعة)): واحدة لا تتعدد ولا تتطور, عبر الزمان والمكان.

> Saya tidak tahu dari mana al-Asymawi memperoleh konklusi bahwa umat Islam telah mencampur-adukkan Syariat dan Fikih, tanpa memilah di antara keduanya? Sebab, pemikiran Islam yang telah mapan sepanjang sejarahnya telah mendistingsikan secara jelas dan tegas bahwa Fikih itu berubah secara dinamis seiring dengan lahirnya hasil-hasil ijtihad, sedangkan Syariat adalah ketetapan Tuhan yang bersifat abadi, final, dan tetap. Dari sisi sumber, Fikih adalah hasil ijtihad ulama, sedangkan Syariat berasal langsung dari Allah SWT. Dari aspek proses, Fikih adalah kegiatan eksplorasi hukum (*istinbath*), sedangkan Syariat adalah rujukan (*marja'*) dan rambu-rambu (*dhabith*) bagi Fikih. Singkatnya, Fikih adalah produk pemikiran manusia yang profan, sedangkan Syariat adalah ilmu Ilahi dan wahyu langit yang transenden. Fikih itu sangat beragam, tercermin dengan adanya keragaman mazhab, karena perbedaan konteks ruang dan waktu. Adapun Syariat itu tunggal, tidak akan berubah sepanjang masa (Imarah, 1995: 201-202).

Paradigma seperti tersebut di atas, menurut Imarah, sesungguhnya telah tertanam dalam diri para intelektual Muslim dan umat Islam sepanjang perjalanan sejarahnya. Khazanah keilmuan Islam, termasuk di dalamnya fikih, tidak lain bertujuan untuk membatasi tujuan-tujuan umum syariat (*maqasid ammah li al-syari'ah*) dari teks al-Qur'an dan hadis. Dari sana, para *fuqaha* membangun teori-teori hukum, seperti: *istihsan*, *istishab*, *qiyas,* yang merupakan pondasi dan pilar disiplin ilmu fikih.

Pendeknya, para sarjana Muslim, sedari dulu, telah membedakan secara tegas antara "ketetapan Ilahi" (syariat) dan "produk ijtihad manusia" (fikih). Tetapi Imarah menggarisbawahi, pembedaan (*tamyiz*) di sini tidak boleh dipahami sebagai pemisahan (*fashl*). Pasalnya, syariat merupakan sumber (*mashdar*) dan tolok ukur (*mi'yar*) bagi validitas ijtihad manusia. Atau dengan ungkapan lain, fikih adalah anak kandung dan salah satu cabang syariat—di antara keduanya terdapat perbedaan sekaligus keterkaitan, yakni korelasi antara pokok (*ashl*) dan cabang (*far'*) (Imarah, 1995: 203).

Adapun perihal seruan pemberlakuan syariat Islam, yang dituding al-Asymawi sebagai ajakan untuk melegislasi fikih Islam, Imarah menjelaskan, "Hal itu harus dipahami sebagai upaya pengundangan ketentuan Ilahi yang tertuang dalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai ajaran Islam yang universal—seperti yang telah diformulasikan oleh para pakar ilmu *usul* dalam bingkai tujuan-tujuan umum syariat (*maqasid kulliyah li al-syari'ah*)—tanpa adanya keinginan untuk mengacu secara rigid, kolot, dan literal kepada produk ijtihad masa lampau" (Imarah, 1995: 203). Juga, agenda formalisasi syariat Islam akan direalisasikan dalam paradigma telaah kritis terhadap khazanah fikih klasik, disertai dengan kepekaan untuk melakukan ijtihad baru yang mengacu kepada transformasi sosial mutakhir.

Bagi Imarah, vonis al-Asymawi di atas, tentang adanya kekaburan definisi bahkan pencampur-adukan pengertian antara syariat dan fikih, tidak berpijak kepada data-data yang akurat. Sebab, para ulama klasik (*qudama*) telah menggariskan:

> الشريعة: الوضع الإلهى الثابت, من نبى من الأنبياء, التى يتهذب بها المكلف معاشا ومعادا, سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة اليها.
>
> "Ketentuan Ilahi yang baku, yang disampaikan oleh salah seorang nabi, untuk menuntun orang-orang mukallaf baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat, baik yang dinyatakan secara eksplisit maupun implisit dalam teks kitab suci" (al-Kafuri, t.t.: 99).
>
> الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية, المكتسب من الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام.
>
> "Pengetahuan tentang hukum-hukum syara' aplikatif, yang digali dari dalil-dalil yang terperinci" (al-Kafuri, t.t.: 99).

Untuk mengokohkan bantahan sekaligus koreksinya terhadap al-Asymawi di atas, Imarah mengutip pendapat Abd al-Raziq al-Sanhuri (1895-1971 M):

> Al-Qur'an dan sunnah Nabi merupakan sumber tertinggi dari fikih Islam. Maksud dari sumber tertinggi di sini bahwa ia mengandung—hampir dalam segala kondisi dan situasi—prinsip-prinsip umum yang mengarahkan pendulum disiplin ilmu fikih. Namun, perlu dicatat, sumber tertinggi tersebut bukan fikih itu sendiri. Sebab, fikih adalah hasil olah pikir para *fuqaha*. Mereka merekonstruksinya, seperti halnya para pakar hukum Romawi, guna membangun undang-undang sipil (*qanun madani*)-nya (Imarah, 1995: 204).

Serpihan terakhir dari pemikiran al-Asymawi dalam sub bahasan ini yang di-*counter* oleh Imarah, adalah soal gagasan pembebasan "fikih muamalah" dari kungkungan prinsip dan kaidah *syara'*. Urgensinya, menurut al-Asymawi, agar ijtihad yang berlangsung di dalamnya benar-benar orisinal dan *genuine*—bukan sekedar imitasi, analogi, dan eksplorasi dari yang telah ada sebelumnya. Beda halnya dengan "fikih ibadah", *taqlid*, *qiyas,* dan *istinbath* dapat diterima bahkan merupakan suatu keharusan di dalamnya (al-Asymawi, 1996: 189).

Imarah menampik ide yang, menurutnya, tidak logis dan tidak lazim di atas. Dalam pandangan tokoh Islamis ini, keterkaitan aspek ibadah dan muamalah—disertai dengan pembedaan yang jelas di antara keduanya—merupakan spesifikasi khas dari fikih Islam. Aspek ibadah dan muamalah berjalan secara berkelindan dalam seluruh lapangan kajian fikih. Sebab, ibadah selalu mengandung dimensi muamalah. Sebaliknya, muamalah juga senantiasa mengusung dimensi ibadah (Imarah, 1995: 205). Ini sejalan dengan firman Allah:

قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين, لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين

"*Katakanlah: Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam*" (Q.S. al-An'am [6]: 162-163).

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

> "*Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembahKu*" (Q.S. al-Dzariat [51]: 56).

Alasan utama, mengapa ijtihad di lapangan muamalah itu harus berpijak kepada yang telah ada sebelumnya (*ibtina'*) bukan membebaskan diri secara total dengan memulai dari awal (*ibtida'*)—seperti yang diserukan al-Asymawi, adalah adanya kaidah-kaidah, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai filosofis dalam al-Qur'an dan sunnah, yang menjadi landasan *tasyri'*. Dalam perkembangan berikutnya, kesemuanya itu diformulasikan dan dikodifikasi dalam ilmu *Ushul Fiqh* (Imarah, 1995: 205).

Namun itu tidak berarti, fikih mengasingkan diri dari realitas transformasi sosial. Sebaliknya, pintu ijtihad senantiasa terbuka selama-lamanya untuk merespon dinamika masyarakat yang terus berlangsung.

C. *Qanun* Bagian Integral dari Syariat

Dalam sub bahasan "Syariat, bukan *Qanun*," telah dikemukakan visi pemikiran sekular al-Asymawi. Ia menegaskan tidak ada undang-undang dalam Islam, sebab esensi ajaran Muhammad adalah kasih sayang (*rahmah*). Mantan birokrat Mesir itu menuding kelompok, yang mengimani risalah Muhammad merupakan risalah hukum (*risalah tasyri'iyah*), sebagai umat Islam yang tidak memahami inti dasar (*jauhar*) dari ajaran Islam dan telah menodai kesuciannya dengan corak Yahudi dan karakter Israiliyat (al-Asymawi, 1983: 179-180; 1996: 34-36). Dalam bukunya,

Ushul al-Syari'ah dan *al-Islam al-Siyasi,* Di dalamnya, ia membandingkan antara risalah Muhammad dan risalah Musa. Kesimpulannya, risalah yang diemban Muhammad adalah risalah kasih sayang (*rahmah*) dan moral (*akhlaq*). Adapun risalah Musa adalah risalah *tasyri'*. Identifikasi risalah Muhammad sebagai risalah *tasyri'* merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketidakmengertian akan hakikatnya. Sebab, unsur hukum dan perundang-undangan itu ibarat kulit ari, jika dibandingkan dengan muatan ajaran kasih sayang dan moral di dalamnya.

Untuk menjustifikasi kesimpulannya di atas, al-Asymawi menyitir dua hadis Nabi berikut, "*Aku adalah Nabi penebar kasih sayang*" (HR. Muslim, al-Turmudzi, Ibn Majah dan Ahmad) dan "*Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.*" Lebih lanjut, ia menerangkan dalam *Ma'alim al-Islam*, "Jiwa ajaran Islam adalah moralitas dan esensi syariat adalah spiritualitas" (al-Asymawi, 1989: 183, 203). Adapun dalam *al-Islam al-Siyasi,* ia memaparkan, "Makna orisinal dari syariat adalah *manhaj*—yang secara alamiah mengindikasikan bahwa Islam adalah ajaran moral-spiritual" (al-Asymawi, 1996: 91 dan 180). Sedangkan dalam *al-Syari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Mishri*, dikemukakan, "*Concern* agama dan syariat terhadap aspek moral-spiritual jauh lebih besar ketimbang perhatian keduanya terhadap aspek hukum perundang-undangan" (al-Asymawi, 1988: 31).

Berikut, redaksi *statement* al-Asymawi selengkapnya:

> إن أغلب آيات المعاملات والجزاء فى القرآن الكريم تأخذ صورة الوصايا الدينية, وتركن فى التنفيذ—أصلا—الى ضمير المؤمن. أما النصوص المشابهة فى التوراة —وهى كثيرة جدا—فقد وردت فى صيغ تشريعية وصياغة قانونية خالصة.. فروح الإسلام: الأخلاقيات.. وصميم الشريعة: الروحانيات
>
> Mayoritas ayat muamalah dan sanksi dalam al-Qur'an mengambil pola nasehat keagamaan. Dalam pelaksanaannya, ayat-ayat tersebut mengembalikannya kepada nurani masyarakat. Adapun teks-teks sejenis dalam Kitab Suci Taurat, yang jumlahnya sangat banyak, polanya lebih kepada legislasi hukum yang ketat. Jiwa ajaran Islam adalah moralitas, dan esensi syariat adalah spiritualitas (al-Asymawi, 1989: 183 dan 203).
>
> والمعنى الأصلى للشريعة الإسلامية: المنهج.. هو فى طبيعته أمر أخلاقى تعبدى, لا يستعمل عادة فى الصيغ القانونية
>
> Makna orisinal dari syariat Islam adalah metode (*manhaj*). Secara alamiah, syariat itu merupakan persoalan moral-transenden, dan tidak diorientasikan kepada persoalan hukum (al-Asymawi, 1996: 91 dan 180).
>
> والدين والشريعة إنما يعنيان بالضمير أكثر من اهتمامهما بالقواعد القانونية.
>
> Agama dan syariat cenderung diorientasikan kepada sisi spiritual daripada kepada sisi formalnya (al-Asymawi, 1988: 31).

Menanggapi lontaran-lontaran al-Asymawi yang terserak-serak dalam sejumlah bukunya di atas, Imarah

mengajukan beberapa bantahan. *Pertama,* jika Nabi Muhammad SAW menyatakan:

أنا نبى الرحمة

> "*Aku adalah Nabi penebar kasih sayang*" (HR. Muslim, Turmudhi, Ibn Majah, dan Imam Ahmad).

Dalam kesempatan lain, beliau pernah mengungkapkan:

أنا نبى الملحمة

> "*Aku adalah Nabi yang mengakibatkan jatuhnya banyak korban jiwa*" (HR. Ahmad)

أحلت لى الغنائم

> "*Harta rampasan perang itu dihalalkan bagiku*" (HR. Bukhari, Muslim, Turmudhi, Darimi, dan Imam Ahmad).

إنما بعثت معلما

> "*Aku diutus sebagai guru (pengajar)"* (HR. Ibn Majah).

Selanjutnya, Imarah mengajukan serangkaian pertanyaan berikut, "Apakah kasih sayang (*rahmah*) itu menafikan pertumpahan darah (*malhamah*)? Apakah peperangan dan harta rampasan yang diperoleh Nabi itu mengisyaratkan kebengisannya? Apakah pengajaran (*ta'lim*) yang diberikannya itu menegasikan karakter *rahmah* dalam dirinya? Ataukah, sesungguhnya Nabi Muhammad SAW itu sosok insan paripurna yang menjadi teladan dan panutan umat di seluruh lapangan kehidupan?" (Imarah, 1995*:* 210-211).

Dengan ungkapan lain, "Apakah risalah Nabi yang berwatak *rahmah* dan *akhlaq* itu menafikan muatan *tasyri'*-nya? Dalam arti, keduanya tidak dapat berpadu dalam satu tubuh? Tidakkah sebenarnya *tasyri'*—yang senantiasa dijiwai oleh *akhlaq* itu—menjadi piranti untuk menyebarluaskan kasih sayang dan melanggengkan moralitas?" (Imarah, 1995*:* 210-211).

Kedua, jika syariat bagi umat terakhir (baca: umat Muhammad) itu merupakan kebalikan dari syariat Yahudi, yakni non hukum. Pertanyaannya adalah: apa hikmah di baliknya? Apakah Allah memastikan bahwa mereka tidak memerlukan hukum dan undang-undang dalam menjalani kehidupan ini? Ataukah, Allah menghendaki sekularisme (*'almaniyyah*) sehingga mempercayakan sepenuhnya penataan kehidupan kepada kemampuan akal dan nalar manusia? Ataukah, Allah menginginkan syariat Islam, yang berwatak universal dan menjadi penutup syariat-syariat sebelumnya, mengadopsi syariat Yahudi yang berkarakter lokal dan temporal, karena hanya ia satu-satunya syariat langit yang bermuatan hukum dan undang-undang—seperti diyakini al-Asymawi? Sebab, dalam *Ushul al-Syari'ah,* al-Ashmawy menyatakan, "Esensi syariat Idris adalah *din,* yakni iman kepada Allah dan *istiqamah* dalam menjalaninya; esensi syariat Musa adalah *haqq,* yakni penetapan sanksi mengiringi pemberlakuan kewajiban dan penerapan hukuman atas setiap dosa; esensi syariat Isa adalah *hubb* (cinta); sedangkan esensi syariat Muhammad adalah *rahmah* (kasih-sayang)" (al-Asymawi, 1983: 179-180).

Menurut hemat penulis, tidak seorang pun sarjana Muslim yang menyatakan bahwa al-Qur'an

merupakan “seperangkat hukum perundang-undangan” (*majmuat al-qawanin*). Sebab jika demikian halnya, al-Qur’an tidak akan mampu berdialektika dengan transformasi sosial yang selalu berlangsung secara dinamis seiring dengan perputaran waktu. Dipastikan, diktum hukum legal-spesifik, khususnya yang terkait dengan situasi lokal yang parsial, akan kehilangan relevansi dan akurasinya jika setting sosial yang melatarbelakangi lahirnya produk hukum itu juga berubah.

Inilah salah satu jawaban, mengapa al-Qur’an tidak merinci ayat-ayatnya yang terkait dengan *ahkam,* kecuali yang terkait dengan hal-hal permanen (*tsawabit*). Untuk merespon dinamika masyarakat, al-Qur’an meletakkan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah, dan dasar-dasar filosofis. Namun, itu tidak berarti bahwa al-Qur’an yang merupakan materi dasar dari risalah Muhammad SAW tidak berisi ajaran *tasyri’*.

Lontaran pemikiran al-Asymawi berikutnya yang ditanggapi Imarah adalah perihal minimnya ayat al-Qur’an yang berbicara tentang *tasyri’*. Dalam *al-Islam al-Siyasi,* al-Asymawi mengemukakan bahwa jumlah ayat yang berbicara tentang hukum *syara’*—baik yang berada pada wilayah ibadah maupun muamalah—tidak lebih dari 700 ayat. Itupun, hanya sekitar 200 ayat saja yang mengupas persoalan *ahwal syakhshiyyah* (hukum keluarga), *mawarits* (hukum waris), *ta’amul madani* (norma interaksi sosial), dan *jaza’ jina’iy* (hukum pidana). Dari jumlah itu, ada beberapa ayat yang berstatus *mansukh* sehingga validitasnya sudah berakhir. Berdasarkan penelitian al-Asymawi, jumlah ayat *ahkam* yang masih berlaku tidak lebih dari 80 ayat saja (al-Asymawi, 1996: 35; 1989: 119, 168-170).

Bagi Imarah, hasil kalkulasi ayat-ayat *ahkam* yang dilakukan al-Asymawi di atas sungguh mengejutkan jika dicocokkan dengan penghitungan para ulama *Ushul Fiqh* dalam karya-karya mereka. Sebab, mayoritas kitab *Ushul* mengemukakan, jumlah ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan *ahkam* sekitar 500 ayat.

Al-Ghazali merupakan salah satu dari sederet tokoh yang berpendapat di atas. Ia menambahkan bahwa hadis Nabi yang berbicara tentang hukum jumlahnya lebih dari 1000 ayat. Berikut, redaksi keterangan al-Ghazali yang dikutip dari *al-Mustashfa*:

وما تتعلق به الأحكام من القرآن هو مقدار خمسمائة آية..

والأحاديث التى تتعلق بالأحكام زائدة على الألوف

> Ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan hukum itu jumlahnya sekitar 500 ayat. Adapun hadis yang berkaitan dengan hukum itu jumlahnya ribuan (al-Ghazali, 1324 H: 350-351).

Tokoh lain yang berpendapat serupa adalah Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H/ 767 M). Oleh al-Zarkasyi, ia ditetapkan sebagai orang pertama yang menulis buku khusus tentang ayat-ayat *ahkam* (al-Zarkasyi, t.t.: 199). Muqatil menyatakan, kelimaratus ayat yang ia kategorisasikan itu murni ayat-ayat *ahkam,* khususnya yang terkait dengan *tashri'*. Yakni, ayat-ayat yang mengandung petunjuk jelas (*dilalah wadhihah*) tentang masalah hukum. Perlu dicatat, Muqatil adalah seorang pakar riwayat (*ma'tsur*), bukan *faqih* yang memiliki kompetensi untuk menangkap sinyal-sinyal lemah dari ayat-ayat *ahkam*. Besar kemungkinan, banyak ayat yang sesungguhnya termasuk kategori ayat

ahkam namun luput dari perhatiannya. Atau dengan ungkapan lain, jumlah ayat *ahkam* itu bisa lebih banyak dari perhitungannya (Imarah, 1995: 213-214).

Perbedaan hasil perhitungan itu dapat dimaklumi, seperti halnya yang terjadi di kalangan para ulama *Ushul*. Misalnya, al-Zarkashi dan Ibn Daqiq al-'Id (1244-1286 M) yang menentang pembatasan jumlah ayat *ahkam* pada angka 500:

> إنه غير منحصر فى هذا العدد بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان, وما يفتحه الله على عباده من وجوه الإستنباط... ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام **دلالة أولية بالذات**, لا **بطريق التضمن والإلتزام**.
>
> Jumlah ayat *ahkam* itu sebenarnya tidak sejumlah itu saja, akan tetapi berbeda-beda seiring dengan perbedaan standar penentuan dan sudut pandang yang digunakan, serta metode *istinbath* yang diilhamkan Allah (kepada sang mujtahid). Seolah-olah mereka bermaksud dengan klasifikasi itu adalah ayat-ayat yang menunjukkan kepada hukum (sebagai makna pertama), bukan lewat cara penetapan (al-Zarkasyi, t.t.: 199).

Dalam pandangan Imarah, hasil akhir dari kalkulasi al-Asymawi (yakni ayat *ahkam* hanya berjumlah 80) sungguh tidak wajar karena keterpautan jumlah yang demikian jauh dengan pendapat *mainstream* (ayat *ahkam* berkisar 500).

Tidak heran, jika kemudian Imarah menuding al-Asymawi memiliki agenda dan target "terselubung" di balik minimalisasi ayat-ayat *ahkam* yang ditetapnya.

Menurut Imarah, al-Asymawi ingin membuktikan bahwa esensi risalah Muhammad itu bukan *tasyri',* melainkan *rahmah* dan *akhlaq*. Sebab, muatan *tasyri'* dalam al-Qur'an tidak lebih dari 1/75 (80/6000) bagian. Ujungnya, menurut Imarah, al-Asymawi ingin menegaskan tidak ada hukum perundang-undangan (*qanun*) dalam Islam (Imarah, 1995: 215).

Setelah memunculkan setumpuk kontroversi pemikiran di atas, mulai dari penyekatan risalah Muhammad hanya sebatas ajaran *rahmah* dan *akhlaq,* hingga pembenturan antara aspek "hukum" dan "moral", al-Asymawi beranjak meniupkan kontroversi baru yang tidak kalah heboh. Ia menekankan perlunya pemberian kebebasan kepada masyarakat untuk menyepakati norma-norma moral bersama.

Menurut al-Asymawi, norma moral yang ditetapkan harus telah "terobyektifikasi" di mana semua warga secara obyektif dapat melihatnya sebagai sesuatu yang "baik" dan "buruk". Dengan demikian, klaim universalitas agama di ruang publik tidak lagi bersifat absolut, tetapi nisbi dan relatif. Dalam *Ma'alim al-Islam,* ia menyatakan:

> ... أن تكــون الأخــلاق مســألة اجتماعيــة, لا سياســية ولا حكومية. أى أن تترك الحكومة والدولة الناس أحرارا وما يختارون من أخلاق. وذلك لأن الإسلام يعنى بالإنسان ولا يهتم بالنظم أو النظريات
>
> Moralitas itu adalah persoalan sosial, bukan ranah politik dan bukan pula ranah rezim berkuasa. Sudah seharusnya negara membiarkan warganya bebas

> menetapkan nilai-nilai moralnya. Sebab Islam itu lebih konsen kepada sisi kemanusiaan (baca: humanisme) daripada sisi teoritis (baca: juridis-formal)-nya (al-Asymawi, 1989: 279-281).

Al-Asymawi berkeyakinan, jika formulasi norma moral yang menjadi ruh dan jiwa kehidupan itu diserahkan kepada masyarakat, maka dinamika sosial akan senantiasa diperhatikan dan diakomodir. Diharapkan, akan selalu lahir "energi sosial" yang mampu melakukan pembaruan dan perbaikan kehidupan secara berkesinambungan. Berikut, penegasan al-Asymawi dalam bukunya *Ushul al-Syari'ah*:

> إن ما تفردت به الشريعة—حقيقة—ليس الأحكام التى نصت عليها, ولا القواعد التى استخلصت من هذه الأحكام, وإنما المنهج الحركى القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة
>
> Yang mampu mendinamisir kehidupan masyarakat itu bukanlah hukum yang ditetapkan syariat, dan bukan pula kaidah yang diturunkan darinya. Melainkan dinamika sosial yang hidup secara selaras dengan transformasi zaman (al-Asymawi, 1983: 108-109).

Seperti sebelumnya, Imarah tidak dapat menerima uraian al-Asymawi di atas. Dia kembali mengajukan sejumlah pertanyaan, "Mungkinkan energi sosial itu lahir tanpa pengawalan kaidah dan prinsip hukum?" "Tidakkah yang akan muncul itu kekacauan dan kekisruhan (*chaos*), sebab tidak ditegakkannya supremasi hukum?"

Dalam pandangan Imarah, perbedaan di antara sistem perundang-undangan itu terletak pada aspek filsafat *tasyri'*-nya. Dalam syariat Islam, lebih spesifik lagi fikih muamalahnya, spesifikasi itu bersumber dari keilahiannya yang memadukan antara kemaslahatan hamba (*mashalih al-'ibad*) dan ketetapan Tuhan (*hakimiyat Allah*). Karenanya, hukum *syara'* di satu sisi dapat terus berdialektika dengan transformasi sosial yang dipengaruhi oleh perputaran waktu, perbedaan tempat, dan keragaman tradisi. Di sisi lain, ia tidak lepas kendali dan kontrol, sebab selalu mengacu kepada tujuan-tujuan umum syariat (*maqashid 'ammah li al-syari'ah*) (Imarah, 1995: 222-223).

D. Syariat *vis a vis Taghyir*

Perubahan, yang dalam bahasa Arab disebut *taghyir*, merupakan tuntutan hidup. Kadang berlangsung secara perlahan tanpa mengorbankan dimensi perbaikan (*ishlah*), dan kadang juga berlangsung secara drastis dan cepat, yang disebut dengan revolusi (*thaurah*) dan sering memakan korban. Islam, agama kehidupan yang memperhatikan tata cara dan aturan dalam proses perubahan, memilih jalan *ishlah,* bukan *thaurah*. *Ishlah* inilah yang dapat kita proyeksikan dalam seluruh risalah bahwa peran seorang rasul dalam risalah sucinya itu adalah untuk mengubah tatanan sosial, baik dari sisi jasmani maupun ruhani secara total. Caranya, dengan menempuh terobosan baru dan meletakkan pranata sosial yang baru guna menuju pada suatu perubahan (Taufik, 2001: 119). Dalam Q.S. Hud [11]: 88, Allah

SWT berfirman, "*Aku tidak bermaksud kecuali mendatangkan perbaikan selama aku masih berkesanggupan. Tidak ada taufik bagiku, melainkan dengan (pertolongan) Allah. Hanya kepada Allah aku bertawakal dan hanya kepada-Nyalah aku kembali*" (Imarah, 1997: 153).

Dapat dikatakan, proyek pemikiran (*masyru' fikri*) al-Asymawi mencapai klimaksnya tatkala dia menyatakan bahwa hukum-hukum judisial al-Qur'an itu berwatak temporal (*mu'aqqatah*), lokal (*mahalliyah*), dan historis (*tarikhiyah*) (al-Asymawi, 1988: 55-56; 1989: 112; dan 1996: 48, 190). Lebih ekstrem lagi, ia mengemukakan bahwa sepeninggal Nabi Muhammad SAW, otoritas *tasyri'* beralih dari tangan Allah SWT kepada umat. Alasannya, kontak langit-bumi telah terputus dan aliran sunnah Nabi juga terhenti. Berikut, redaksi pernyataan al-Asymawi selengkapnya:

فإن قبول المؤمنين للتشريع—على عهد الرسول (ص)—انبنى أساسا على الإيمان بالله (سلطة التشريع)... وبعد وفاة النبى, **انتهى التنزيل** مع **انعدام الوحى** ووقف الحديث الصحيح, **فسكتت بذلك السلطة التشريعية** التى آمن بها المؤمنون, والتى كانت الأساس فى قبولهم للتشريع

Kesediaan umat Islam untuk menjalankan syariat di masa Nabi Muhammad SAW itu terbangun di atas pondasi keimanan kepada Allah SWT (otoritas *tasyri'*). Sepeninggal Nabi, wahyu langit berhenti, demikian pula dengan hadis Nabi. Itu artinya, keberlakuan otoritas *tasyri'* yang diimani oleh umat

Islam telah berakhir (al-Asymawi, 1989: 117-118 dan 120-121).

Koreksi Imarah dalam sub bahasan ini diawali dengan menggarisbawahi dua frase yang digunakan al-Asymawi dalam kutipan *statement*-nya di atas, yakni ketiadaan wahyu [انعدام الوحى] dan keterputusan kontak langit [انتهاء التنزيل]. Bagi Imarah, pemakaian kedua frase itu tidaklah tepat. Adapun frase yang lebih pas menggantikannya adalah keparipurnaan wahyu [ختام الوحى] dan kesempurnaan kontak langit [اكتمال التنزيل] (Imarah, 1995: 287).

Menurut Imarah, permainan semantik al-Asymawi di atas semata-mata bertujuan untuk menjustifikasi konklusi akhirnya bahwa otoritas *tasyri'* telah berakhir [فسكتت بذلك السلطة التشريعية] seiring dengan kemangkatan Nabi SAW. Secara tajam, Imarah mengkritik al-Asymawi:

فهل سكتت السلطة التشريعية الإلهية بوفاة الرسول (ص)؟.. أم اكتمل نطقها ووضح منطقها؟.. وهل عندما أوحى الله الى رسوله وأنزل إلى أمته: {اليوم أكملت لكم دينكم} كان يعنى اكتمال الدين عقيدة وشريعة, أم انعدام الدين, وتوقف التدين بهذا الدين؟!

"Benarkah otoritas tasyri' Allah itu berakhir bersamaan dengan kemangkatan Rasul Allah SAW?" "Tidakkah yang sesungguhnya terjadi itu keparipurnaan retorika langit dan kesempurnaan pewahyuannya?" "Apakah ketika Allah mewahyukan [Pada hari ini, Aku

> *sempurnakan agamamu], hal itu mengisyaratkan kesempurnaan agama sebagai akidah dan syariat, ataukan berakhirnya validitas ajaran Ilahi sebagai tuntunan beragama?" (Imarah, 1995: 287).*

Dalam analisa penulis, isu perpindahan otoritas Ilahi kepada umat yang dihembuskan al-Asymawi di atas lebih tepat jika diletakkan pada konteks negara teokratik (*daulah kahnutiyah*) di mana kewenangan penataan seluruh segmen kehidupan, baik privat maupun publik, berada di tangan agama. Padahal sepanjang sejarahnya, Islam tidak pernah mengenal konsep negara teokratik, baik di era Nabi maupun sepeninggalnya. Sebab, konsep negara dalam Islam berbeda dengan konsep negara menurut Barat. Barat tidak melihat adanya titik temu antara negara dan agama. Keduanya berada dalam kutub yang berbeda, bahkan bertolak belakang. Berangkat dari sini, dalam tatanan bernegara, Barat sama sekali tidak memasukkan nilai-nilai normatif agama. Hal ini jelas tidak sesuai dengan apa yang kita temukan dalam ajaran Islam. Agama dan negara, merupakan dua kesenyawaan yang tidak bisa dipisahkan, sebagaimana juga antara kesakralan Islam dan kemanusiaan, dan antara ketetapan Ilahi dan perubahan-perubahan alam. Integrasi korelasi antar keduanya merupakan ketetapan dan hukum Tuhan. Bahkan dalam lembaran sejarah peradaban manusia, hanya Islamlah satu-satunya agama yang menyatukan konsep agama dan negara (al-Qur'an, sunnah Nabi, dan syura) (Imarah, 1991: 15).

Namun, demi mendukung tesisnya perihal temporalitas syariat yang hanya berlaku di masa Nabi, al-Asymawi melangkah amat jauh dengan

menandaskan bahwa otoritas *tasyri'* berakhir dikarenakan wahyu langit terhenti dan sunnah Nabi tidak lagi hadir merespon dinamika dan transformasi sosial yang berlangsung.

Hal lain yang juga perlu penulis berikan catatan di sini, frase *iktimal al-din* (kesempurnaan agama) yang disodorkan Imarah untuk menggantikan frase *in'idam al-din* (keberakhiran agama)-nya al-Asymawi, jika kita sandingkan dengan idiom *tajdid* (pembaruan)—yang seringkali digunakan untuk menyebut upaya menggapai nilai kemajuan dan menjauhi unsur penyelewengan, terasa memiliki nuansa pertentangan atau paradoksi makna di dalamnya. Karena *iktimal al-din* memiliki konotasi statis, sedang *tajdid* berkonotasi dinamis. Idiom *iktimal al-din* dan *tajdid,* masing-masing memiliki pijakan normatif (dalil naqli). Konsep *iktimal al-din* dibangun di atas ayat berikut, "*Hari ini telah Ku-sempurnakan untukmu agamamu dan telah Ku-cukupkan nikmat-Ku atasmu dan telah Ku-ridhai Islam sebagai agamamu*" (Q.S. al-Maidah [5]: 3). Sedangkan konsep *tajdid* itu berangkat dari hadis Rasul, "*Allah telah mengutus bagi umat ini, pada setiap penghujung seratus tahun seseorang yang memperbarui agama mereka*" (HR. Abu Dawud).

Namun, kalau dicermati satu per satu dari kedua idiom tersebut akan jelas maksud yang dikehendaki Islam. *Al-din* mengandung arti akidah dan syariat. Keduanya, baik akidah maupun syariat, telah sempurna sejak turunnya ayat yang terakhir. Secara utuh, akidah telah sempurna dengan rukun-rukun yang kita ketahui, begitu juga syariat yang secara global telah komprehensif dengan *dharuriyat*, *hajiyat,* dan

tahsiniyat (primer, sekunder, dan komplimenter)-nya. Islam dibangun di atas lima rukun (Imarah, 1989: 94).

Namun, tentu saja tidak berhenti pada lima rukun tersebut, Islam membutuhkan cabang-cabang (*furu'*) yang dibangun di atas kaidah-kaidah prinsipil. Dengan demikian, nilai fleksibilitas Islam (*murunah al-Islam*) dapat transparan, karena hukum-hukum *furu'* bisa berubah sesuai dengan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) yang ada (Imarah, 1989: 95).

Dalam konteks inilah, tesis al-Asymawi tentang temporalitas, historisitas, dan lokalitas syariat Islam memperoleh jawabannya. Di dalam permasalahan *furu'*, umat Islam memiliki wahana seluas-luasnya untuk mewujudkan makna kekhalifahannya. Ijtihad dalam permasalahan *furu',* mengisyaratkan bentuk-bentuk *tajdid* yang dikehendaki oleh Islam dalam merespon dinamika (*taghyir*) sosial umat. Tetapi dalam masalah prinsip (*ushul*), ijtihad tidak diperkenankan karena di situlah letak kesempurnaan agama (*iktimal al-din*) (Imarah, 1989: 95).

Pendeknya, ijtihad dan *tajdid* begitu pula *iktimal al-din,* tidak saling mencurigai. Bahkan kalau kita logikakan, ijtihad dan *tajdid* keduanya merupakan penjelmaan dari makna *iktimal al-din,* atau dengan kata lain keduanya merupakan jaminan atas kelestarian *risalah Muhammadiyyah*.

BAB VI

MENIMBANG KONSEPSI SYARIAT AL-ASYMAWI DAN IMARAH: TINJAUAN IMPLIKASI-PRAKSISNYA DALAM POLITIK PEMERINTAHAN

Terdapat konsensus di sebagian kalangan umat Islam bahwa Nabi Muhammad SAW adalah pemimpin yang harus diteladani. Mereka berpandangan bahwa beliau bukan hanya seorang pemimpin agama *an sich,* melainkan juga seorang pemimpin politik. Dalam diri Nabi, dua otoritas itu bersatu padu. Jika legalitas kepemimpinan agamanya diperoleh dari Allah SWT, maka legitimasi kepemimpinan politiknya didapat dari massa pendukungnya.

Salah satu karakteristik Islam pada masa awal kemunculannya adalah kejayaan di bidang politik melalui serangkaian ekspedisi militer di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Kesuksesan spektakuler itu dilanjutkan oleh para sahabat Nabi pasca kemangkatannya. Fakta historis tersebut seolah mengisyaratkan bahwa Islam adalah agama yang terkait dengan persoalan kenegaraan. Tak heran jika kemudian muncul jargon "Islam adalah agama dan negara" (*al-Islam din wa daulah*) (Mulia, 2001).

Dalam menjalankan kepemimpinan politiknya, di samping mengacu kepada hasil-hasil musyawarah antara dirinya dan umatnya, kerapkali Nabi juga merujuk pada prinsip-prinsip umum dari ketentuan

syariat yang telah dititahkan Tuhan. Dengan dasaran pemikiran seperti itu, terdapat varian tertentu di dalam komunitas Islam untuk senantiasa mendasarkan pengelolaan dan pembentukan sistem pemerintahan sekarang pada model Madinah di bawah kepemimpinan Nabi SAW.

Di antaranya, ada yang berpandangan bahwa negara merupakan instrumen kekuasaan untuk menegakkan syariat Allah. Kelompok ini gigih memperjuangkan penerapan syariat Islam dan kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara, misalnya dalam bentuk perundang-undangan, peraturan pemerintah, dan sebagainya.

Sedang kelompok yang lain cenderung memahami negara sebagai instrumen politik untuk menegakkan nilai dan etika Islam yang bersifat universal. Bagi kelompok ini, konsep negara dan pemerintahan merupakan bagian dari ijtihad kaum muslimin, karena Islam tidak menentukan dengan jelas tata negara dan sistem pemerintahan. Di luar dua kelompok tersebut di atas, hadir kelompok ketiga yang melihat Islam sama sekali tidak terkait dengan urusan politik (baca: publik). Sebab, ajaran agama itu hanya berkutat pada wilayah privat semata (Mulia, 2001).

Dalam bahasan ini, penulis akan menganalisis implikasi-praksis yang timbul dari konsepsi syariat al-Asymawi dan Imarah—yang telah dipaparkan secara luas sebelumnya—tatkala bersentuhan dengan institusi negara.

A. Syariat dan Politik

Dalam *al-Islam al-Siyasi,* al-Asymawi menyatakan bahwa Allah SWT menghendaki Islam sebagai agama (*din*), tetapi manusialah yang menghendaki Islam sebagai politik (*siyasah*). Padahal Islam bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu dan zaman. Sementara politik adalah kebalikan dari itu. Mengalihkan domain agama pada ranah politik hanya akan mempersempit ruang gerak dari agama itu. Agama akan bersifat eksklusif, temporal, picik, dan semacamnya (al-Asymawi, 1996: 17).

Dalam kenyataannya, agama memang seringkali dipolitisir sedemikian rupa untuk memenuhi kepentingan subjektif para politisi yang kerapkali jauh dari nilai-nilai agama itu sendiri. Berikut, penuturan al-Asymawi tentang fenomena kebobrokan praktik politik Islam:

> Tercipta semacam kesepakatan di antara para sarjana Muslim tentang adanya kaitan khusus antara Islam dan politik, di mana politik diposisikan sebagai prioritas dan fokus dalam kehidupan beragama. Lebih parah lagi, para birokrat—pasca era *al-Khilafah al-Rasyidah*—menginginkan politik sebagai inti agama dan pilar kehidupan yang dominan. Karenanya, mereka mencari justifikasi (pembenaran) atas langkah-langkah dan kebijakan-kebijakan politisnya dengan cara membungkusnya dengan selubung agama. Barangsiapa menentang rezim divonis kafir. Siapa pun yang menggugatnya didakwa murtad. Kesemuanya itu sesungguhnya bertendensi kekuasaan dan sama sekali tidak berorientasi kepada kejayaan agama (*'izz al-Islam*) maupun

kemaslahatan umat Islam (*mashalih al-muslimin*) (al-Asymawi, 1989: 242).

Statement senada, dengan penekanan pada aspek pencampuradukan antara Islam dan politik, juga dikemukakan al-Asymawi dalam sejumlah bukunya yang lain:

إن السياسة لا تكون من الدين أبدا.. فالإسلام على بينة تامة من إعطاء العمل السياسى—حكما أو معارضة—وصفه الصحيح. وعدم خلطه بالدين أو صبغه بالشريعة, يجعل الأمور تجرى فى مجراها الطبيعى, وفى نطاق الصواب والخطأ.. لكن صبغ السياسة بالدين ينقل المسائل فى منطقة حساسة وخطيرة, هى مجال الحل والحرمة (الحلال والحرام). وذلك يؤدى الى منزلق الإتهام بالكفر.

Selamanya, politik itu bukan bagian dari agama (al-Asymawi, 1996:82). Islam secara tegas memisahkan diri dari praktik berpolitik, baik sebagai bagian dari rezim berkuasa maupun kelompok oposisi. Selain itu, Islam juga menolak untuk melakukan politisasi agama, atau sebaliknya mengagamakan politik. Islam membiarkan praktik politik berkembang secara alamiah tanpa intervensi agama. Tidak ada justifikasi benar ataupun salah untuk praktik berpolitik dari sudut pandang agama. Alasannya, praktik politisasi agama telah menyeret agama ke area yang sensitif bahkan berbahaya, yakni penghakiman halal dan haram (yang tidak pada tempatnya). Lebih dari itu, hanya karena masalah politik, sesama Muslim saling

menjatuhkan vonis kafir terhadap sesamanya (al-Asymawi, 1989: 138; 1996: 9-10 dan 161).

Al-Asymawi dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada khittah awalnya, Islam adalah agama moral (etik). Kehadiran Muhammad sebagai pembawa pesan ketuhanan adalah dalam rangka membenahi moralitas masyarakat Arab yang telah rusak. Dengan demikian, tugas pokok Muhammad sebagai Nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada umat manusia, bukan untuk tujuan-tujuan politik kekuasaan.

Dengan argumen-argumen di atas, tidak segan-segan al-Asymawi mengajukan serangkaian gugatan dan mosi tidak percaya terhadap agenda dan isu yang diusung sayap "Islam politik" (terjemahan dari judul bukunya, *al-Islam al-Siyasi*) dan "politik syariat".

Menurut al-Asymawi, ada tiga prinsip utama yang dipegangi Islam Politik dan Politik Syariat yang harus ditolak. *Pertama,* politik bagian integral dari Islam, karenanya praktik politik wajib dilakukan oleh setiap orang Islam. Doktrin Islam, bagi para pendukung Islam politik, tidak hanya menyediakan visi dan pandangan politik semata, tetapi juga cara-cara bagaimana pemerintahan Islam harus dijalankan (Ghazali, 2002: 179). *Kedua,* kelompok Islam politik memandang bahwa Islam politik sudah menjadi anutan mayoritas kaum muslimin (*jama'ah al-muslimin*). Karena itu, orang yang tidak masuk dalam komunitas besar (*al-sawad al-a'zham*) itu dianggap telah keluar dari komunitas Islam. Bahkan, bisa dinyatakan telah keluar dari areal Islam itu sendiri, yang dalam fikih Islam disebut dengan istilah murtad. *Ketiga,*

menegakkan *jihad fi sabilillah* (Ghazali, 2002: 179-180).

Sebenarnya, demikian kritik al-Asymawi terhadap prinsip pertama dari kelompok Islam politik, persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu Muslim. Karena sifatnya yang historis itulah, menurutnya, ia bukan Islam itu sendiri. Islam harus dipisahkan dengan politik, atau dengan kata lain Islam tidak mengenal kesatuan doktrin *din* dan *daulah* (al-Asymawi, 1996: 17-18). Tujuannya, jelas agar tidak terjadi politisasi agama hanya untuk kepentingan kelompok dan golongan tertentu. Di sinilah kita temukan pandangan sekular al-Asymawi.

Adapun ungkapan bahwa praktik politik wajib dilakukan setiap orang Islam, menurut al-Asymawi, juga merupakan suatu pandangan yang keliru. Praktik politik bukanlah suatu kewajiban agama yang harus dijalankan oleh para pemeluknya. Ia hanyalah praktik kehidupan biasa yang para pelakunya bisa salah dan bisa juga benar. Karena itu, praktik agama harus bersifat nir-agama untuk menghindari seminimal mungkin terjadinya pendangkalan hakikat agama Islam ke tingkat yang rendah dan hina yang disebabkan oleh tindakan politik atas nama agama (*bi ism al-din*). Sekali lagi, bagi al-Asymawi, Islam itu universal sedangkan praktik politik bersifat partikuler (al-Asymawi, 1996: 17-18 dan 161).

Menanggapi prinsip kedua yang dipegangi kelompok politik Islam, al-Asymawi menilai itu bertentangan dengan hakikat Islam sebagai agama kemanusiaan yang sangat menjunjung tinggi

perbedaan. Islam adalah agama yang bersifat terbuka. Islam tidak hanya terbatas pada satu golongan, perhimpunan, dan komunitas tertentu saja. Selama seseorang mengucapkan kalimat syahadat dan mengimani rukun-rukun Islam, maka selamanya ia menjadi seorang yang Islam. Orang yang beragama Islam bebas menentukan komunitas-komunitasnya, tokoh-tokohnya, pandangan-pandangan politiknya sendiri, dan lain-lain (Ghazali, 2002: 180).

Perihal seruan jihad yang diserukan kelompok politik Islam, al-Asymawi mengomentari bahwa konsep jihad dalam Islam adalah jihad melawan hawa nafsu. Jika jiwa kita terancam karena adanya satu peperangan, maka sudah selayaknya kita mempertahankan diri. Islam adalah agama yang mengajarkan kasih, kelembutan, dan persaudaran. Karena itu, mengobarkan semangat jihad dalam pengertian berperang melawan orang kafir adalah bentuk pelecehan dan pengeringan makna Islam.

Berbeda halnya dengan al-Asymawi yang menghendaki pemisahan tegas antara Islam dan politik (*fashl al-Islam bi al-siyasah*), Imarah memiliki pandangan yang lebih moderat. Ia meyakini bahwa Islam terkait dengan persoalan politik, tetapi bukan dalam pengertian salah satu ayat Bibel yang berbunyi "Apa pun milik kaisar untuk kaisar, dan apa pun milik Tuhan untuk Tuhan (*Render to caesar what is his, and render to Jesus what is his*)." Kaum sekular Barat dalam memisahkan urusan agama dengan urusan negara bukan saja bertolak dari konsekuensi kekecewaan mereka atas kaum gerejanis saat itu, akan tetapi juga karena pengaruh dari dogma-dogma

agamanya yang mengisyaratkan ke arah pemisahan di antara keduanya (Taufik, 2001: 213).

Menurut Imarah, teori politik Islam—yang disepakati para sarjana Muslim—meletakkan politik sebagai persoalan sosial (baca: profan) yang dibingkai oleh prinsip-prinsip agama bagi pengelolaan hidup bermasyarakat, atau ketentuan-ketentuan dasar yang mengatur prilaku manusia dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesamanya yang pada gilirannya akan mewarnai pola kehidupan politiknya. Pemaparan Imarah selengkapnya dapat dibaca di bawah ini:

> إن هناك علاقة خآصة بين الإسلام والسياسة اتفق العلماء على قيامها... وهى الصيغة الوسط التى لا تقطع روابط الدين بالسياسة, على النحو الذى يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. والتى لا تجعل السياسة وضعا إلهيا ثابتا, فتثبتها ثبات الدين— وهى صيغة الكهانة السياسية والسياسة الكهنوتية التى تجلت فى نظرية الحكم بالحق الإلهى المقدس الغربية. والصيغة الإسلامية فى هذه العلاقة الوسط.. تلك التى اتفق عليها علماء الإسلام تجعل السياسة علما مدنيا محكوما بإطار مبادئ الدين ومقاصده فى تدبير شئون العمران.
>
> Ada kaitan khusus antara Islam dan politik yang disepakati oleh para ulama. Yakni, pola keterkaitan moderat di antara keduanya dimana agama tidak diputus secara total dari politik. Islam menolak gambaran, "*Berikan apa yang menjadi kewenangan raja, hanya untuknya. Dan, berikan apa yang menjadi kewenangan Tuhan hanya*

> *untuk-Nya*. Dalam gambaran tersebut, politik dijauhkan dari agama. Hanya ada dua pilihan: negara teokrasi atau negara sekular. Adapun konsepsi Islam tentang relasi agama dan politik adalah relasi moderat yang mengambil posisi tengah. Para ulama sepakat bahwa sistem politik itu merupakan institusi sosial yang berkembang sejalan dengan prinsip, norma, dan tujuan Islam yang universal dalam pengelolaan masyarakat (Imarah, 1995: 146-147).

Imarah melihat tuduhan al-Asymawi yang dialamatkan kepada kelompok Islam politik—bahwa seruan dakwah mereka itu bertendensi politik—merupakan bentuk pengingkaran terhadap ajaran Islam. Harus diyakini, tegas Imarah, Islam adalah agama universal yang tidak hanya berdimensi ukhrawi, namun juga duniawi. Tidak hanya berdimensi personal, namun juga sosial. Islam menangani penataan kehidupan publik dalam rangka menuju kebahagiaan abadi di akhirat kelak. Pendeknya, politik merupakan bagian dari agama, tetapi bukan manifestasinya dan bukan pula paradoksinya (Imarah, 1995: 147).

Selanjutnya, untuk menguatkan tesis perihal keterkaitan Islam dengan politik, Imarah menyitir hadis Nabi SAW berikut:

> كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى,
>
> وإنه لا نبى بعدى, إنه سيكون خلفاء
>
> "Dulu, kepemimpinan (baca; jabatan politik) Bani Israel selalu dipegang para nabi. Kemangkatan seorang nabi itu senantiasa diiringi dengan kedatangan nabi baru. Sesungguhnya, tidak ada lagi

> nabi sepeninggalku tetapi digantikan oleh para khalifah" (HR. al-Bukari, Ibn Majah, dan Ahmad).

Walaupun al-Asymawi dan Imarah kerap memiliki pendapat yang berseberangan—termasuk dalam konteks relasi Islam dan politik, namun tidak berarti keduanya selalu berhadap-hadapan dan berbenturan dalam segala persoalan. Seperti halnya al-Asymawi, Imarah menepis anggapan bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap, yang di dalamnya terkandung berbagai sistem untuk mengatur kehidupan manusia. Atau, anggapan bahwa al-Qur'an mengandung segala-galanya yang di dalamnya terdapat penjelasan tentang sistem politik, sistem ekonomi, sistem keuangan, sistem kemasyarakatan, sistem pertanian dan sebagainya. Ini dikarenakan prinsip-prinsip dasar kehidupan kemasyarakatan yang diberikan oleh al-Qur'an dan sunnah memang tidak ada yang berkaitan langsung dengan ketatanegaraan (Imarah, 1995: 140).

Dalam persoalan sistem pemerintahan, kedua tokoh yang sama-sama berasal dari Mesir itu juga memiliki sejumlah titik persamaan dan perbedaan sebagai konsekuensi dari konsepsi syariat masing-masing. Pelacakan lebih lanjut terhadap sudut pandang al-Asymawi dan Imarah tentang sistem pemerintahan Islam akan dipaparkan dalam sub pembahasan berikut ini.

B. Sistem Pemerintahan Islam

Menurut al-Asymawi, kesimpulan sebagian orang bahwa Islam menganjurkan umatnya mendirikan

negara dengan sistem politik Islami yang mengacu kepada syariat Islam adalah kesimpulan keliru yang ditarik dari realitas sejarah. Untuk melengkapi argumen historis ini, al-Asymawi menyajikan data-data normatif-tekstual bahwa tidak ada dalam al-Qur'an suatu ketentuan yang mengarahkan umat Islam untuk membentuk sistem politik tertentu.

Data historis membuktikan bahwa apa yang dianggap sebagai sistem Islami (*al-nizham al-Islami*) tidak lain merupakan cuatan politik dari para tokoh Islam sepeninggal Nabi. Kita bisa melihat dalam sejarah bahwa suksesi kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dijalankan oleh *al-Khulafa' al-Rasyidun* tidaklah monolitik karakteristiknya, melainkan terfragmentasi ke dalam berbagai bentuk sesuai dengan perubahan setting politik yang mengitarinya. Sebagai contoh, mekanisme kepemimpinan yang berlangsung dalam dinasti Umaiyah dan Abbasiyah telah menampilkan corak yang berbeda dari pola *al-Khulafa' al-Rasyidun*. Bahkan, sistem pemerintahan dari setiap lapis khalifah dari dua dinasti itu tidak tunggal, melainkan cukup beragam mengikuti kecenderungan khalifahnya. Ini menunjukkan bahwa lembaga khilafah yang oleh sebagian kalangan dipandang sebagai sesuatu yang mutlak, tidak lebih merupakan konstruksi sejarah (*tashkil wa binyah al-tarikh*) yang menjulur jauh ke belakang, mulai dari Abu Bakar al-Siddiq dan Umar bin Khatthab hingga masa Umaiyah dan Abbasiyah (Ghazali, 2002: 177).

Ayat-ayat tentang politik pemerintahan Islam sama sekali tidak dikenal dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, al-Asymawi telah melakukan penafsiran ulang terhadap sejumlah ayat al-Qur'an yang seringkali

dijadikan dalil oleh kelompok fundamentalis tentang adanya sistem pemerintahan Islam. Ayat al-Qur'an yang sering dijadikan dasar mendirikan *al-hukumah al-Islamiyyah* adalah Q.S. al-Maidah [5]: 44 yang berbunyi "*Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*." Menurut al-Asymawi, ayat ini tidak bisa dijadikan landasan karena yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah "*barangsiapa yang memutuskan persoalan-persoalan politik dan kenegaraan tidak berdasarkan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang yang kafir*." Karena itu, bagi al-Asymawi, kata *al-hukumah* sebenarnya merujuk kepada makna seperangkat aturan yang berlaku dalam suatu sistem pemerintahan tertentu, sebagaimana yang dipahami dalam teori politik modern (al-Asymawi, 1996: 81). Kalaupun ada, tentu hanya garis besarnya saja. Begitu juga dengan hadis-hadis Nabi SAW. Seandainya konsep-konsep, seperti: *khilafah, imamah* atau *Imarah,* pernah disabdakan Nabi, menurut al-Asymawi, tentulah perselisihan antara sahabat Ansar dan Muhajirin dalam peristiwa *Saqifah Bani Sa'idah* tidak akan terjadi (al-Asymawi, 1996: 32).

Tidak dapat dielakkan lagi, sistem dan struktur pemerintahan Islam tidak terumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama, selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktik politik pada nilai-nilai universal, seperti: keadilan, persamaan, kasih sayang, dan humanisme. Setiap pemerintahan yang memperjuangkan terealisasinya keadilan politik, kesetaraan sosial, supremasi hukum adalah negara

Islam yang sesungguhnya. Berikut, kutipan *statement* al-Asymawi dalam *al-Islam al-Siyasi*:

> إنه لا القرآن الكريم ولا السنة النبوية تناولت بالتنظيم أى سلطة سياسية, فلم ترد آية واحدة ولم يرد حديث واحد يرتب نظام الحكم فى الأمة الإسلامية..
>
> Tidak ada, baik dalam al-Qur'an maupun hadis, satupun diktum yang berbicara tentang sistem politik yang baku dan mengikat bagi umat Islam (al-Asymawi, 1996: 32).
>
> إن الإسلام لم يحدد أى شكل للحكومة أو لنظام الحكم غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل. فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الإجتماعية والعدالة القضائية هى حكومة إسلامية, لفظا وحكما, بيانا وواقعا..
>
> Islam tidak pernah menentukan model ataupun sistem politik tertentu bagi umat Islam. Hanya saja, Islam menetapkan asas keadilan sebagai pondasi penyelenggaraan pemerintahan. Karenanya, setiap pemerintahan yang berkomitmen untuk mewujudkan keadilan politik, sosial, dan hukum bagi rakyatnya dapat disebut sebagai negara Islam, baik secara *de facto* maupun *de jure,* baik secara konseptual maupun faktual (al-Asymawi, 1996: 88 dan 120).

Norma-norma yudisial yang ada dalam al-Qur'an sendiri, menurut al-Asymawi, pada dasarnya bersifat lokal dan temporal. Kerapkali Allah memberikan ruang kebebasan kepada umat manusia untuk berkreasi mencari jalan alternatif bagi pemecahan problem

yudisial yang muncul dalam masyarakat. Karena itu, tidaklah tepat menjadikan syariat sebagai asas negara. Istilah hukum dalam al-Qur'an, lanjut al-Asymawi, menunjuk kepada suatu keputusan atau ketentuan dalam persengketaan antar individu atau pengadilan yang adil secara hikmat. Istilah ini, menurutnya, tidak boleh dipahami dalam pengertian pemerintahan modern, yang ditunjuk atas istilah *imarah*. Karena alasan inilah, sepeninggal Nabi, seorang khalifah dikenal dengan istilah *amir al-mu'minin,* bukan *hakim al-mu'minin* (al-Asymawi, 1996: 15).

Bombardir dekonstruksi epistemologis yang dijatuhkan al-Asymawi di atas ditanggapi secara kritis oleh Imarah—tokoh Islamis yang masih menyisakan ruang harapan bagi hadirnya lembaga pemerintahan yang bertumpu pada syariat Islam.

Imarah sepakat dengan lontaran al-Asymawi bahwa agama tidak menentukan dengan jelas tata negara dan struktur pemerintahan, sebab itu merupakan bagian dari ijtihad dan kreatifitas kaum muslimin. Oleh karenanya, dalam pandangan Imarah, konsep negara dan sistem pemerintahan akan selalu berkembang dan berubah secara dinamis. Selain itu, ia juga sepakat bahwa Islam hanya meletakkan prinsip-prinsip dasar (*mabadi'*) dan nilai-nilai esensial (*qiyam*) bagi pengelolaan hidup bermasyarakat.

Namun Imarah membantah kesamaan dan kesepadanan sistem, filsafat, dan paradigma pemerintahan (*nizham al-hukm*) yang lahir dari rahim semua agama, sehingga spesifikasi dari masing-masing sistem pemerintahan itu menjadi luruh dan hilang—seperti dicetuskan al-Asymawi sebelumnya. Di sinilah,

letak perbedaan fundamental antara sudut pandang al-Asymawi dan Imarah dalam melihat konsep negara dan sistem pemerintahan.

Menurut Imarah, sistem pemerintahan yang pernah dikenal di muka bumi ini dibedakan oleh prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasarnya. Sebagai contoh, *syura* adalah prinsip Islam (*mabda' Islami*) bagi pemecahan problem sosial secara kolektif. Prinsip ini merupakan ketetapan Ilahi yang ditopang oleh teks Kitab Suci al-Qur'an, "*Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka,*" (Q.S. al-Syura [42]: 38) dan "*Karena itu, maafkan mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*." (Q.S. Ali 'Imran [3]: 159). Adapun desain sistem pemerintahan (*nizam al-hukm*) yang menerapkan prinsip ini adalah kreasi manusia yang senantiasa berkembang dinamis. Maka, agar sistem pemerintahan itu Islami, haruslah prinsip *syura* berikut segala prosedurnya diterapkan di dalamnya.

Contoh lain, keadilah hukum bagi semua warga negara merupakan prinsip Islam yang dipesankan oleh al-Qur'an dan sunnah Nabi. Adapun lembaga peradilan yang menerapkan prinsip tersebut adalah kreasi manusia yang selalu berkembang secara dinamis. Agar sistem peradilan itu Islami, keadilan hukum harus dapat dirasakan oleh seluruh individu masyarakat.

Singkatnya, Imarah menginginkan pemilahan antara sistem (*nizham*) dan prinsip dasar (*mabda'*).

"Sistem" adalah kreasi dan desain manusia, sedangkan "prinsip dasar" adalah ketetapan Ilahi yang menjadi rujukan (*reference*) dari sistem. Perbincangan seputar Islami atau tidaknya sebuah sistem itu harus dicerminkan kepada prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan epistemologinya. Jika sebuah sistem itu berpijak kepada prinsip-prinsip Ilahi, maka dengan sendirinya itu adalah sistem yang Islami. Demikian pula sebaliknya.

Bantahan epistemologis Imarah di atas dapat kita cermati melalui penuturannya berikut ini:

> فلدينا ((نظم)), هى وضع بشرى وإنجاز مدنى.. ولدينا ((مبادئ)) إلهية ومقاصد شرعية, هى مرجعية هذه النظم. وتميز المرجعية الإسلامية فى المبادئ والمقاصد هو الذى يقتضى تميز النظم. والحديث عن وجود ((نظم إسلامية)) خآصة ومتميزة أم لا, يجب أن يكون ميدانه البحث عن وجود تميز فى ((المرجعية)) الإسلامية أم لا. لأن النظم مطالبة بأن توضع على النحو الذى يجعله وافية بتحقيق مبادئها ومرجعيتها, وبتميز المرجعيات فى الفلسفات والديانات والأنساق الفكرية يكون التمايز وتكون درجاته فى نظم الحكم.
>
> Kita memiliki sejumlah sistem nilai. Ada yang berasal dari olah pikir manusia yang profan, tetapi ada pula yang bersumber dari prinsip-prinsip *syara'* dan tujuan-tujuan Ilahi yang profetik. Yang disebut terakhir inilah yang menjadi rujukan dari sistem-sistem nilai dalam Islam. Karakteristik sumber dari sistem Islam inilah yang membuatnya berbeda dari

> yang lain. Diskusi tentang karakteristik sistem-sistem Islam jelas tidak bisa dipisahkan dari perbincangan perihal sumber-sumbernya. Sebab, sebuah sistem itu dituntut untuk selalu sejalan dengan prinsip dan nilai yang dianutnya. Jelas, dengan perbedaan filsafat dan agama yang dianut, maka sistem-sistem nilai yang tercipta juga berbeda-beda (Imarah, 1995: 141).

Tanpa ada tendensi pemihakan, dalam konteks ini, penulis ingin mempertanyakan konklusi al-Asymawi bahwa setiap sistem pemerintahan yang melandaskan praktik politiknya kepada "prinsip keadilan" adalah pemerintahan Islam. Benarkah prinsip keadilan dalam seluruh agama dan filsafat itu sama? Apakah prinsip keadilan dalam Islam itu sama dengan prinsip keadilan dalam ajaran kapitalisme, marxisme, atau sosialisme?

Ini merupakan pertanyaan sederhana, namun sangat mendasar. Kita seringkali menemukan aneka istilah (*terms*)—sebagai wadah dari definisi tertentu, namun anehnya pengertian dan pemahaman dari sebuah istilah itu terkadang amat beragam dan variatif. Inilah aspek yang luput dari nalar keilmuan al-Asymawi, ketika dia mengidentikkan konsep keadilan dalam seluruh agama dan filsafat sehingga terjebak dalam simplifikasi bahkan generalisasi.

Kita telah sama mengetahui bahwa "konsep keadilan dalam ajaran liberalisme" itu berbeda secara prinsipil dari "keadilan ala sosialisme." Konsep keadilan dalam ajaran liberalisme yang menyebabkan lahirnya sistem pemerintahan liberal jelas sangat berbeda dengan sistem pemerintahan sosialis yang berangkat

dari konsep keadilan dalam ajaran sosialisme. Hukum sebab akibat (kausalitas) ini tidak hanya berlaku di wilayah politik pemerintahan. Relasi sosial, sistem ekonomi, corak budaya dan sejenisnya juga amat dipengaruhi oleh prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar yang menjadi landasan dan rujukan (*marja'iyah*)-nya.

Intinya, perbedaan rujukan (baca: prinsip dan nilai dasar) itulah yang mendistingsikan sistem-sistem pemerintahan yang ada di muka bumi ini, seperti: sistem pemerintahan Islam, liberal, sosialis, dan seterusnya.

BAB V ~ EPILOG

Paparan panjang-lebar di halaman-halaman sebelumnya dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: bagaimanakah konsepsi syariat dari Muhammad Sa'id al-Asymawi dan Muhammad Imarah, dan bagaimana pula implikasi-praksisnya dalam politik pemerintahan. Berikut, beberapa simpulan dan rekomendasi yang akan menjadi *closing statement* dari buku ini.

Al-Asymawi membatasi pengertian syariat pada arti *lughawi-mu'jami* dan menolak arti *istilahi*-nya. Bagi al-Asymawi, pembatasan pengertian syariat pada makna *lughawi-mu'jami* dan menjauhkannya dari makna *istilahi*-nya itu amat krusial. Sebab, syariat nantinya akan dipahami sebagai "jalan" (*thariq*), "metode" (*manhaj*), "nilai" (*qiyam*), dan "norma" (*mabadi'*) yang dapat memunculkan, menjiwai, dan memperbarui hukum. Syariat akan terus relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat tanpa harus gugup dan canggung berhadapan dengan tantangan modernitas.

Sebaliknya, jika syariat dipahami dalam bingkai makna *istilahi*-nya, yakni seperangkat hukum praktis-aplikatif (baca: fikih), maka akan mengakibatkan terjadinya reduksi dan penyempitan makna. Syariat akan menjadi rigid, kaku, stagnan, dan sulit berdialektika dengan transformasi sosial dan dinamika internal masyarakat. Tentunya, hal itu tidak lepas dari karakter dasar hukum-hukum yudisial yang bersifat lokal dan temporal yang harus selalu ditelaah melalui pendekatan historis dan konteks.

Adapun Imarah berpandangan bahwa sarjana Muslim, sedari dulu, telah membedakan secara tegas antara "ketetapan Ilahi" (*syari'ah*) dan "produk ijtihad manusia" (*fiqh*). Tetapi Imarah menggarisbawahi, pembedaan (*tamyiz*) di sini tidak boleh dimaknai sebagai pemisahan (*fashl*). Sebab, syariat merupakan sumber (*mashdar*) dan tolok ukur (*mi'yar*) bagi validitas ijtihad manusia. Dengan ungkapan lain, fikih adalah anak kandung dan salah satu cabang syariat, dimana di antara keduanya terdapat perbedaan sekaligus persamaan, yakni korelasi antara pokok (*ashl*) dan cabang (*far'u*).

Adapun perihal seruan pemberlakuan syariat Islam, yang dituding oleh al-Asymawi sebagai ajakan untuk melegislasi fikih Islam, Imarah menjelaskan bahwa hal itu harus dipahami sebagai upaya pengundangan ketentuan Ilahi yang tertuang dalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai ajaran Islam yang universal, seperti yang telah diformulasikan oleh para pakar ilmu *Ushul* dalam bingkai tujuan-tujuan umum syariat (*maqashid kulliyah li al-syari'ah*), tanpa adanya keinginan untuk mengacu secara rigid, kolot, dan literal kepada produk ijtihad masa lampau.

Juga, agenda formalisasi syariat Islam akan direalisasikan dalam paradigma telaah kritis terhadap khazanah fikih klasik, disertai dengan kepekaan untuk melakukan ijtihad baru yang mengacu kepada transformasi sosial mutakhir.

Dalam bagian penutup dari buku ini, penulis juga ingin merekomendasikan beberapa hal berikut. *Pertama,* kita perlu menumbuhsuburkan dialektika wacana yang sehat dan kondusif dalam atmosfer

keilmuan umat Islam sehingga pada gilirannya nanti dapat memperkaya varian-varian pemikiran yang telah berkembang sebelumnya. Dialektika keilmuan antara al-Asymawi dan Imarah sesungguhnya dapat dijadikan sebagai model dan contoh.

Kedua, penulis berharap, visi pemikiran politik Islam al-Asymawi dan Imarah yang disuguhkan dalam buku ini dapat dijadikan sebagai pemikiran politik alternatif, di tengah kecanggungan umat Islam dalam memecahkan problem relasi agama dan negara.

Ketiga, pengembangan sintesis yang konstruktif dalam pencarian kaitan yang pas antara Islam dan politik harus terus dilakukan secara berkesinambungan. Harapan penulis, buku yang mengangkat pemikiran politik al-Asymawi dan Imarah ini dapat dijadikan sebagai salah satu pijakan dan landasan.

Wallahu al-musta'an wa 'alaihi tuklan

DAFTAR PUSTAKA

Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 1998. a*l-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam*. Kairo: Madbuli al-Shaghir.

---------. 2001. "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam." Dalam *Islam Liberal*. Ed. Charles Kurzman. Terjemahan Bahrul Ulum *et. al*. Jakarta: Paramadina.

----------. 1996. *al-Islam al-Siyasi*. Kairo: Madbuli al-Saghir.

----------. 1996. *al-Khilafah al-Islamiyyah*. Kairo: Madbuli al-Shaghir.

---------. 1988. *al-Syari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Mishri*. Kairo: Madbuli al-Saghir.

----------. 1992. *Dhamir al-'Ashr*. Kairo: Dar al-Sina.

----------. 1970. *Hashad al-'Aql*. Kairo: Dar al-Sina.

----------. 1989. *Ma'alim al-Islam*. Kairo: Madbuli al-Shaghir.

----------. 1992. *Risalah al-Wujud*. Kairo: Madbuli al-Shaghir.

----------. 1983. *Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Madbuli al-Shaghir.

Al-Banna, Hasan. 1965. *Majmu'ah al-Rasa'il al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna*. Beirut: Dar al-Andalus.

Al-Ghazali, Abu Hamid. 1324 H. *al-Mustashfa*. Kairo: tp..

----------. 1993. *Mukhtashar Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Kafuri, Abu al-Baqa'. 1982. *al-Kulliyat*. Ed. DR. 'Adnan Darwish, *et. al*. Damaskus: Dar al-Qalam.

Al-Maliki, Muhammad bin 'Alawi. 1989. *Ma La 'Ayn Ra'at Wa La Udhun Sami'at*. Riyadh: Sihr.

----------. 1982. *al-Manhal al-Lathif fi Ushul al-Hadits al-Syarif*. Riyadh: Sihr.

Al-Maliky, Alawi bin 'Abbas. 1960. *Faidh al-Khabir wa Khulashah al-Taqrin 'Ala Nahj al-Taysir: Syarh Manzhumah al-Tafsir*. Surabaya: al-Hidayah.

Al-Mundhir, Ibn. 1981. *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Al-Raziq, Ali Abd. 1966. *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Beirut: al-Hayat Library.

Al-Sabuni, Muhammad 'Ali. 1985. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Barakah Utama.

Al-Zarkashi. t.t. *al-Bahr al-Muhith*. Ed. Abd al-Sattar Abu Ghiddah. Kuwait: Wizarah al-Awqaf.

Assyaukanie, Luthfi. 2001. "Wacana Islam Liberal di Timur Tengah." Makalah diskusi di Teater Utan Kayu (TUK). Jakarta. Rabu, 21 Februari.

Azra, Azyumardi. 2002. "Entri Islam dan Negara." Dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.

Bakker, Anton. *et. al*. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism*: *A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Efendi, Bahtiar. *Islam dan Negara: Tranformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Ghazali, Abd Moqsith *et. al*. 2002. "Menolak Politik Islam" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar: Deformalisasi Syariat*. 12. Jakarta: LAKPESDAM-TAF.

----------. 2002. "Reorientasi *Istinbath* NU dan Operasionalisasi *Ijtihad Jama'i*." Dalam *Kritik Nalar Fiqih NU*. Ed. Imdadun Rahmat. Jakarta: LAKPESDAM.

Hanafi, Hassan. 2000. *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Terj. M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina.

Hidayat, M. Arif. "Gus Dur dan Gurunya." Dalam *yahoo.com*. www.kmnu.org-Copyright © NU Mesir.

Hosen, Nadirsyah. 2002. "KUHP dan Syariat Islam." Dalam *Jawa Pos*. 07 Maret.

---------. 2001. "Tiga Dalil Syariat." Dalam *Kompas*. Jum'at, 24 Mei.

Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huxley, T.H. 1999. *Science and Hebrew Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Imarah, Muhammad. 1984. *Al-Islam wa al-Mustaqbal*. Kairo: Dar al-Shuruq.

-----------. 1997. *al-Islam wa Dharurat al-Taghyir*. Kuwait: Majalah al-'Arabi.

-----------. 1998. *Islam Versus Barat*. Ter. Musthalah Maufur. Jakarta: Robbani Press.

-----------. 1991. *Ma'alim al-Manhaj al-Islami*. Kairo: Dar al-Shuruq.

-----------. 1995. *Suquth al-Ghuluw -'Ilmani*. Kairo: Dar al-Shuruq.

Khalafullah, Muhammad Ahmad. 1973. *al-Qur'an wa al-Daulah*. Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah.

Khan, Qamaruddin. 1982. *Political Concept in The Qur'an*. Lahore: Islamic Book Foundation.

Koentjaraningrat. 1977. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta, Gramedia.

Masyhadi, Anisia Kumala. "Emansipasi Kaum Perempuan ala Qasim Amin: Dari Pembebasan Perempuan Menuju Pemberdayaan Perempuan Modern." Dalam *yahoo.com*. www.kmnu.org – copyright © NU Mesir.

Matra, Tolak Imam. "Diskursus Pembaharuan Fikih Mesir: Dari Kritik Formalisme Teks Menuju Pendekatan Materialisme Konteks." Dalam *yahoo.com*. www.kmnu.org – Copyright © NU Mesir.

Misrawi, Zuhairi. "Tafsir Humanis atas Syariat Islam." Dalam *yahoo.com*. www.kmnu.org – Copyright © NU Mesir.

Mujani, Saiful. "Syariat Islam dan Keterbatasan Demokrasi." Dalam *yahoo.com*. Jaringan Islam Liberal.

Mulia, Musdah. 2001. *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rahman, Yusuf. "*Takfir* dan Hak Berbeda Pendapat: Menimbang Kasus Nasr Hamid Abu Zayd." Dalam *yahoo.com*. Jaringan Islam Liberal.

Rumadi. 2002. "Problem Ruang dalam Relasi Agama-Negara." Dalam *Kompas*. Senin, 22 April.

Said, Imam Ghazali. 2003. *Ideologi Kaum Fundamentalis: Pengaruh Pemikiran al-Maududi Terhadap Gerakan Jamaah Islamiyah Trans Pakistan-Mesir*. Surabaya: Diantama.

Sudarto. 1997. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press.

Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim Abu. 1983. *al-Fikr al-Ushuli: Dirasah, Tahliliyyah, Naqdiyyah*. Jeddah: Dar al-Shuruq.

Taufik, Hakim. 2001. "Muhammad Imarah: Islam dan Urgensi Perubahan." Dalam *Islam Garda Depan*. Ed. M. Aunul Abied Shah *et. al*. Bandung: Mizan.

Wahid, Abdurrahman. 1999. *Islam, Negara dan Demokrasi*. Ed. Imam Anshori Saleh. Jakarta: Erlangga.

Wijaya, M. Yusuf. 2001. “Visi-visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah.” Dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Ed. M. Aunul Abied Shah *et. al*. Bandung: Mizan.

Zada, Khamami. 2002. “Agama Post-Kekuasaan.” Dalam *Media Indonesia*. Jum’at, 26 Juli.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi.

INDEKS

A

D

H

I

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

U

BIODATA PENULIS

Dr. Yusuf Hanafi, S.Ag., M.Fil.I.

Lahir di Mojokerto, 28 Juni 1978. Ia menyelesaikan S-1 Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Malang (sekarang UIN Maliki Malang, lulus tahun 2000), S-2 Filsafat Islam (lulus tahun 2003), dan S-3 Tafsir-Hadis (lulus tahun 2010) di IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan disertasi yang berjudul "*Perkawinan Anak di Bawah Umur (Nikah al-Shaghirah) dalam Islam: Studi tentang Kontroversi Perkawinan 'Aisyah*". Antara tahun 2004-2005, ditugaskan oleh Universitas Negeri Malang untuk *nyantri* di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta dalam *Higher Diplome Programme* bidang *Teaching Arabic for non-Arabic Speakers*.

Kepala Pusat Pengembangan Kehidupan Beragama (Kapus P2KB), Lembaga Pengembangan Pendidikan dan Pembelajaran (LP3), Universitas Negeri Malang, yang pernah berprofesi sebagai wartawan *Harian Bangsa* (*Jawa Pos Grup*) ini, rajin menulis buku-buku sosial-keagamaan, di antaranya: *Aisyah Dinikahi Nabi di Usia Kanak-Kanak: Mitos atau Fakta?* (UM Press tahun 2015); *Pendidikan Islam Transformatif: Menuju Pengembangan Pribadi Berkarakter* (Penerbit Dream Litera, tahun 2015); *Rencana Kebijakan dan Rencana Aksi untuk Pencegahan Perkawinan Anak di Bawah Umur* (CV.

Bintang Sejahtera tahun 2014); *Perkawinan Anak di Bawah Umur: Praktik Tradisi yang Berbahaya* (CV. Bintang Sejahtera tahun 2013); *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur: Perspektif Fikih Islam, HAM Internasional, dan UU Nasional* (CV. Mandar Maju, tahun 2009).

Responsinya yang kuat terhadap persoalan sosial-keagamaan dapat dilihat dari sederet riset penting yang dilakukannya, antara lain: *Pengembangan Bahan Ajar Matakuliah Pendidikan Agama Islam dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif antara Religious Studies, Natural Sciences, Social Sciences, dan Humanities* (Hibah Bersaing DP2M, *multiyears* 2009 dan 2010), dan *Pengembangan Model Rencana Kebijakan dan Rencana Aksi Berbasis Integrated Policy and Action untuk Pencegahan Perkawinan Anak di Bawah Umur pada Masyarakat Daerah Tertinggal* (Hibah Kompetensi D2M tahun 2013-2014), *Metode Jibril Inovatif* (Hibah Bersaing tahun 2014-2015).

Penulis dapat dihubungi melalui *e-mail* berikut: sufi_rmi@yahoo.com.

Perdebatan perihal syariat Islam bukan wacana baru, akan tetapi merupakan "beban sejarah" yang sampai detik ini belum tuntas. Buku ini bermaksud menumbuhsuburkan dialektika wacana yang sehat dan kondusif dalam atmosfer keilmuan umat sehingga pada gilirannya nanti dapat memperkaya varian-varian pemikiran yang telah berkembang sebelumnya. Dialog keilmuan antara al-Asymawi dan Imarah seputar diskursus syariat dan implikasi-praksisnya terhadap politik pemerintahan, penulis yakini dapat dijadikan model dan contoh yang baik.

Penulis juga berharap, visi pemikiran politik Islam al-Asymawi dan Imarah yang disuguhkan dalam buku ini dapat dijadikan sebagai pemikiran politik alternatif di tengah kecanggungan umat Islam dalam memecahkan problem relasi agama dan negara (din wa daulah).

Pengembangan sintesis yang konstruktif dalam pencarian kaitan yang pas antara Islam dan politik harus terus dilakukan secara berkesinambungan. Harapan penulis, buku yang mengangkat pemikiran politik al-Asymawi dan Imarah ini dapat dijadikan sebagai salah satu pijakan dan landasan.

ISBN 9789794959152
9 789794 959152
Anggota IKAPI No. 059/JTI/89